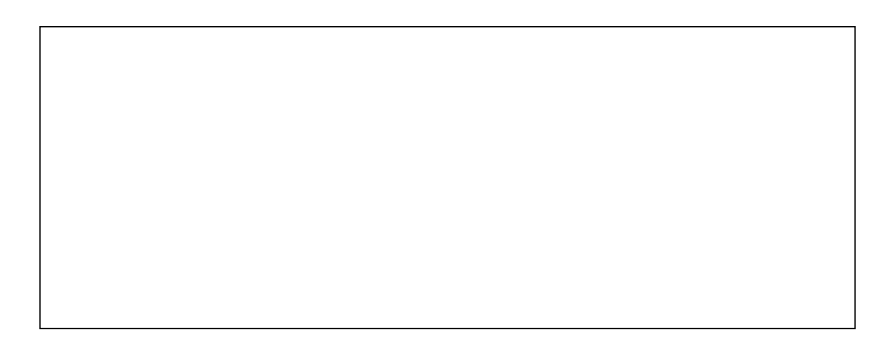
# CRÍTICA DE LA RAZÓN CRÍTICA

## Historia y Metapolítica del Progresismo

Jonathan Ramos



**Diagramación:**
Dpto. Arte Mundo Gráfico S.A.

**Impresión:**
Mundo Gráfico S.A.

**Tirada:**
300




Córdoba 714 - 4400 Salta / Tel. 54 387 4234572
libros@mundograficosa.com.ar / www.catalogomundoeditorial.com



**ISBN:**

**Impreso en Argentina**

**Dedicado a:**

*a mi hija Nayeli.*

# PRÓLOGO
## de Agustín Laje

"Somos enanos encaramados en los hombros de gigantes. De esta manera, vemos más y más lejos que ellos, no porque nuestra vista sea más aguda o nuestra estatura más alta, sino porque ellos nos sostienen en el aire y nos elevan con toda su altura gigantesca", decía Bernardo de Chartres en el siglo XII. Hay en esto ya una idea de progreso; una consciencia de la acumulación histórica del conocimiento y de la cultura, que permite agudizar la vista cada vez más.

Pero el progresismo no debe confundirse con la mera lógica del progreso. Esta última, que, como Ramos recuerda en este libro, nos lleva al menos tan atrás como San Agustín, implica una concepción de la historia distinta del eterno retorno. La historia se concibe como un relato que avanza hacia un lugar que no coincide con su origen. Punto de partida y punto de llegada son distintos por definición. Por eso la lógica del progreso se distingue de la antigua concepción cíclica. La historia no regresa, sino más bien progresa. El problema, acaso, es a dónde. ¿A dónde progresa el progreso? ¿Cuál es su fin? ¿Cuál es el *telos* de progreso?

Las ideologías modernas procuraron establecer precisamente ese fin. Desde la emancipación del hombre a través de las luces que Kant comprimió bajo el grito de *"¡Sapere aude!"*, pasando por la superación del estado de necesidad del hombre gracias a las mieles de la revolución industrial y la economía mercantil, hasta la inevitabilidad histórica del advenimiento de la sociedad sin clases que traería la revolución proletaria consigo. Estos tres "grandes relatos", como los denominó Lyotard, eran teleológicos y se inscribían en la lógica del progreso.

Las ideologías modernas son las linternas de Nietzsche. En la sección 125 de La Gaya Ciencia, la "muerte de Dios" deja al mundo en tinieblas. Hemos quedado "a oscuras", "la noche se hace más noche

y más profunda", e incluso "se torna indispensable encender linternas en pleno día". Los enanos de Bernardo de Chartres ya no agudizan su vista gracias a las alturas desde donde miran, sino que, ahora desde el suelo otra vez, buscan desesperadamente linternas para tratar de ver algo. El gigante que sostenía esa lógica del progreso se vino abajo, pues la "muerte de Dios" es, en términos más generales, la muerte de todo fundamento sólido que soportaba una acumulación sobre sí. Marx explicó lo mismo con una frase muy bella de su Manifiesto comunista: "todo lo sólido se disuelve en el aire".

La linterna sirve para mirar hacia adelante cuando todo se oscurece. ¿Pero qué camino tomar? Otra vez, la cuestión del *telos* del progreso. Las linternas reemplazaron a los gigantes de la tradición y las costumbres acumuladas, y ahora hay que buscar una dirección apropiada para caminar. El progresismo queda definido, pues, no en la mera lógica del progreso, sino también y fundamentalmente en el fin al que el llamado progreso apunta. El progresismo es una ideología teleológica particular.

El progresismo reivindica como progreso el avance presuntamente irresistible de la indeterminación. Esta es su índole metafísica. Como explica bien Ramos en su libro, el progresista busca desesperadamente la autonomía desde la inmanencia. La sola idea de la heteronomía lo abruma. Lo que llama progreso es la progresiva indeterminación de la voluntad. Por eso, sus enemigos van cambiando según la época, según la relación de fuerzas, según la sucesión de victorias y fracasos. Dios, la realidad, la naturaleza humana, la cultura e incluso la mismísima biología: todo lo que sea capaz de determinar el contenido de la voluntad, debe ser combatido.

Así llegamos a una instancia en la que todo lo que ha quedado son discursos. Tras haber matado a Dios, los hombres procedieron a matar al hombre, y se quedaron simplemente con palabras. Pero como las palabras forman cultura con el pasar del tiempo, tampoco se quiere estar hoy sujetado a cultura alguna. La posverdad y la posmoralidad (Lipovetsky) son las etiquetas con las que se ha descrito a un mundo que no quiere sujetarse ni a la Verdad ni a la Ética. Las identidades "posnacionales" y las "identidades de género" (Butler) son las etiquetas con las que se ha descrito, de la misma forma, a un mundo que no





quiere sujetarse a ninguna identidad dada desde afuera y desde atrás: ni por el Ser ni por el Tiempo. El actual desprecio a la Belleza también se muestra como odio a los criterios de una cultura, reducida a un complejo entramado de discursos que aprisionan al individuo.

El culto al cambio por el cambio mismo, y el paralelo rechazo automático de todo lo que persiste en el tiempo, tan propio del progresismo, puede entenderse sobre la misma base. Las instituciones, los usos y las costumbres precisan del tiempo para afirmarse. Pero afirmándose, ejercen su fuerza sobre la voluntad; ponen en evidencia que el individuo abstracto y desarraigado al que le rinde culto el progresismo no existe. Por eso, la constante disolución de todo lo heredado, incluidos los pilares de nuestra civilización, resulta crucial para "liberar" al individuo de todo lo que no sea él mismo. (Pero ¿quién es él mismo sin nada de todo esto? Una mera ficción). Cuando el progresista argumenta que "todo es una construcción cultural", no lo hace para celebrar a los gigantes, sino para derrocarlos. El progresista odia tanto la naturaleza humana cuanto la cultura, porque ambas, cada una a su modo, condicionan el reinado de la voluntad.

El progresismo es hoy la ideología oficial del sistema-mundo. La destrucción creativa (Schumpeter) le es inherente. El cambio desquiciado y permanente que reclama es una buena noticia para el sistema de consumo. El progresismo es obsolescencia programada; es moda, industria cultural y farándula. De ahí que hoy podamos construir nuestro propio mundo, e incluso aquello que somos, simplemente comprando. ¿Acaso un aborto? ¿Una "reasignación de género"? ¿Un nuevo color de piel? ¿Salvar al mundo tomando café en vasos reciclables de Starbucks? ¿Combatir al racismo tomando Coca-Cola? ¿Salvar a las mujeres lavándose el cabello con Pantene? ¿Un case de Iphone con los colores LGBT? ¿O tal vez, próximamente, una vida paralela en el metaverso? Debemos agradecer al *ethos* progresista la actual venta de identidades, ofrecidas como mercancías al por mayor en los centros comerciales. También el globalismo debe agradecer al progresismo por sus servicios prestados contra las identidades nacionales, verdadero estorbo para la transmisión de soberanía que va desde los Estados nación hacia las Organizaciones Internacionales.

Este libro de Jonathan Ramos es una importantísima contribución para entender el progresismo desde una perspectiva filosófica. La erudición de sus análisis, la agudeza de sus comentarios y reflexiones, y la manera de llevar al lector a través de los más grandes hitos y las mejores mentes de la filosofía, hacen que este libro sea de lectura imprescindible para aquellos que quieran comprender qué es el progresismo, no sólo en términos de sus manifestaciones cotidianas, sino de su profundidad histórica y metafísica. Y, más importante tal vez, esta obra dejará al lector con herramientas concretas para contrarrestar la ideología progresista, que es algo que urge, cuanto antes, hacer.



# PRÓLOGO
## de Guillermo Ramadán

El pensamiento a lo largo de los siglos, se ha ido moviendo de suerte tal, que se han alcanzado en ciertas épocas, las más elevadas cuestiones metafísicas, desarrollando en su máximo esplendor la inteligencia humana. Llevaría un estudio completo establecer las múltiples causas de ello, por lo que sólo haremos notar una característica fundamental: cultivar la metafísica realista tiene como base un estado de ánimo muy definido: la humildad.

Sólo a partir de la humildad se puede hacer una buena metafísica, porque el rigor requerido en esta ardua tarea, sólo es alcanzable en la medida que se entiende y asimila algo radical: los primeros principios y últimas causas no son lo que yo quiero que sean, son lo que son. Siempre bajo el halo de la humildad es que se trata a la realidad como un a priori óntico que hay que descubrir, interpretar y, en definitiva, aceptar. Se la entiende como lo complejo que es, con todas sus formas y luces, con todas sus sombras y ocultamientos. Aristóteles entendió esto muy bien en su célebre metafísica: "el ser se dice de muchas maneras (…) pero siempre en relación a la sustancia". Parafraseando a Heidegger, el "olvido" de esta noción fundamental, es lo que venimos a denunciar, sobre todo el olvido de la sustancia o, mejor dicho, su negación.

El progresista, seducido una vez más a "morder el fruto del conocimiento" y con la soberbia acaparando el ánimo de la razón, con la tentación originaria de llegar a ser como dioses, desprecia este tipo metafísica, no por sus formas, las cuales adopta y desarrolla en muchos casos, sino por su objeto propio: la sustancia, aquello que es en sí mismo, con independencia de mí. Al progresismo le gusta "decir de muchas maneras", pero odia tener que someterse a la sustancia. Basa su sistema de pensamiento en la capacidad natural, no ya de inteligir la realidad

separada y a priori, sino de poder crearla o en su defecto modificarla en lo esencial (desnaturalizándola) para la propia satisfacción de una voluntad sin causa final definida. Esto es lo particularmente esencial del progresismo, ya que tener una causa final implica tener, al mismo tiempo, una causa eficiente que es previa en términos ontológicos. Aquella sentencia de Aristóteles en la Ética a Nicómaco: "el principio es la mitad del todo" cobra sentido específico. Heidegger, en su famoso Discurso del Rectorado, hará una afirmación semejante e incluso más profunda: todavía el origen es.

Si seguimos la lógica causal de Aristóteles, el progresismo admite causas materiales, ya que, por naturaleza, las mismas son situadas en tiempo y espacio. Por otro lado, en tanto que esencia, es decir, aquello que hace que algo sea lo que es y no otra cosa, la causa formal para el progresismo tiende a ser establecida en una historicidad obligatoria, es decir, en los mismos términos que la causa material, por lo que llega a desvirtuarla totalmente, suponiendo que la historicidad forma parte de la causa formal y de alguna manera la determina.

En este contexto metafísico, claro es que hay palabras que se han dejado de utilizar o que con el tiempo fueron cambiando de significado. Una de ellas, a la que nos vamos a referir y consideramos fundamental es la noción del "trascendental". Es en esta noción, donde vamos a intentar cimentar una perspectiva del progresismo; en este concepto que sale del tiempo y del espacio, y que busca lo eterno e inmutable, causas eficientes, finales y formales, y no meramente accidentales, como lo son las causas materiales.

Hacer de lo accidental lo sustancial y viceversa es una maniobra metafísica muy utilizada, la cual merece ser denunciada hasta el cansancio. Su efecto antropológico es catastrófico. La persona humana ya no tiene causa eficiente ni final, su causa formal no puede ser explicada por el progresismo sin caer en contradicciones, y sólo las condiciones materiales brindan el sentido existencial del ser humano.

El progresismo es siempre contemporáneo, aunque no siempre ha tenido el lugar que ocupó desde el siglo XVI. Esto se debe a que en todo tiempo y lugar late la tentación y no faltan los que caen en ella, del inconformismo con la realidad, de no soportar tener que reconocer principios inmutables, ya que ello implica situarnos en tiempo y





espacio, y en relación a otros de manera definida. A propósito de esto Nietszhe desarrolla su tesis en el "origen de la tragedia": "creamos el arte para no sucumbir ante la verdad".

Esto en el fondo, nos recuerda nuestra finitud, de la que desesperadamente queremos escapar. Es el intento eterno de inmortalidad por parte del mortal, el ensayo siempre fallido de actualidad pura por parte del que siendo potencia, no quiere hacer propio el esfuerzo de realizarse en su naturaleza, ya porque le parece demasiado poca la recompensa (nunca serás un dios), ya porque le parece demasiado difícil, sino imposible, la tarea encomendada (¿quién puede cumplir la ley?). No hay aceptación y paz, sino sólo novedad ansiosa y eterna en la inagotable imaginación humana. Con Hegel, el progresismo se encuentra con una idea de absoluto que posibilita darle a esta novedad un horizonte, un orden y un rumbo. Se acomoda en la jerarquía sintética del nuevo ser, con la ilusión de que al final de cuentas, la realidad toda sea, en definitiva, fruto y culmen de la razón.

Es claro que la modernidad, con el giro historicista, le ha dado al progresismo el cimiento necesario para afianzar su inconformismo respecto de la realidad. El realismo como postura filosófica, aprehende a la realidad y hace entrega crítica de lo aprehendido: conocimiento y tradición. Es ingenuo pensar que toda tradición se corresponde a la realidad, justamente por la dificultad que implica el proceso de su conocimiento. La realidad es inabarcable para el hombre, lo que no quiere decir que no la pueda conocer, aunque no sin dificultad y sin error. Por eso la revisión filosófico-realista del conocimiento y su tradición, implica una profundización, y no un descrédito total del conocimiento adquirido. Es ése el modo de avanzar en la filosofía para el realismo.

El planteo del progresismo moderno, en base al sistema hegeliano, sustenta otras bases, como la primacía de lo último (y por último más perfecto), que contiene lo anterior (ontológicamente) en un proceso dialéctico indetenible. Todo esto con una dirección determinada, y en base al absoluto: la razón.

Ante dicha situación, el pensamiento posmoderno es una reacción contra el progresismo moderno. En este caso, apunta todos sus cañones a destruir la idea absoluta de Hegel, piedra basal de los totalitarismos

encarrilados en una vía de desarrollo que obliga de manera indefectible a seguir esa única vía, donde curiosamente siempre toca estar detrás de la locomotora de pensamiento alemana. No toda *kunesis* (movimiento) es *energeia* (actualización de una potencia natural), ni persigue una *entelekheia,* un fin que es el Bien, esto que sostiene Aristóteles hoy puede sonar algo así "no todo cambio es progreso".

La novedad de esta corriente posmoderna plantea, sostiene y defiende la tiranía del cambio en sí, de la fluidez permanente, aunque ya sin proceso de síntesis, sino con un aparecer espontáneo que no tiene jerarquías, y que se desarrolla en el marco de una aceptación de todo, sin κρίνειν posible, ya que se ha perdido el punto de referencia: todo vale, todo es lo mismo. Ni siquiera podríamos comparar esto con el pensamiento sofístico de Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas", ya que la posmodernidad no tiene medidas y es post-humanista, así que tampoco hay "hombres".

De ahí la importancia de lo minúsculo, de lo particular, de todo lo que es, pero efímeramente. De ella brotan ideas que trasmutan y disuelven género y especie *(Arbor Porphyriana),* como consecuencia del "olvido" de la sustancia. Ya sin ella, la causa y la consecuencia pierde su sentido. Si la inteligencia es la capacidad de establecer nexos causales, y ya no hay causas que establecer y reconocer, una nueva dictadura aparece a la vista y es la más llamativa de todas en la historia: la dictadura del pensamiento débil.

Entender al progreso como novedad permanente desechando todo lo pasado para, de cara al futuro, recibir un presente precario, sin analogado principal más que el tiempo anterior o posterior, contrasta con una visión realista del progreso, donde el analogado principal es un trascendental: el Bien. En este sentido se entiende el progreso como un aproximarse al bien, que es el desarrollo propio de lo dado. Nótese que, sin perder el factor temporal comparativo del antes y el después, el criterio no es la novedad o lo antiguo, sino el bien como acto de una potencia esencial.

Si Hegel empezó un camino de instalar un "no ser todavía", aún tenía un dejo de racionalidad "sustancial" con el fin último, un llegar a ser algo. Pero en la posmodernidad, la realidad se caracteriza, no ya por lo que es, sino por lo que no es: la libertad negativa absoluta, la





ruptura de las cadenas de la realidad busca ser total. Heidegger diría en su famoso ya citado discurso, "darse la ley uno mismo es la más alta libertad" y esto sólo se consigue con la mencionada ruptura.

Cabe pensar ante el progresismo moderno y el progresismo posmoderno, que la vuelta a la sustancia es vital. Es por eso que Aristóteles tiene un eterno resurgir, y con él, Tomás de Aquino y todos los realistas clásicos. Pero como un río seco muestra los sedimentos, el progresismo, una vez esté seco, mostrará los vestigios de su aparición: el clamor incesante de no olvidar que la realidad no es posible de conocer verdaderamente sin tener presente en la contemplación del ser, el amor al ser concreto e histórico. La meta es volver a contemplar, a percibir la realidad en el silencio de la razón, en el asombro de aquello que nos excede por su infinitud, en la única posibilidad de descanso que tiene el ser humano.

La teología cristiana resolvió esto desde el primer momento en que Dios se hizo historia viva en el mundo, y resolvió la irreconciliable conjunción de lo infinito con lo finito:

Acercóse uno de los escribas que les había oído y, viendo que les había respondido muy bien, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús le contestó: El primero es: Escucha, Israel, El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos. (Mc 12, 28-31).

# INTERLUDIO[1]

## Una gentileza con el lector impaciente

**Definición filosófica:** el progresismo es un modo de hacer filosofía que consiste en desarraigar al hombre de su pertenencia a la naturaleza refugiándolo en la consciencia con el objetivo de poder ser libre, manipulando la naturaleza y controlándola a través de la técnica. Es una filosofía que disuelve las diferencias e identidades con el objetivo de dejar disponibles las esencias para el hombre.

**Definición metapolítica:** El progresismo es una plataforma conceptual y metodológica que supone a la historia como progreso y a éste como inevitable y ligado a un proceso de cambios culturales incesantes que tienen a Europa como vértice central. Tiene como objetivo disolver las tradiciones, los prejuicios y la autoridad a fin de que el señorío del individuo sobre sí mismo se despliegue de manera absoluta.

**Definición política**: El progresismo es una ideología que divide necesariamente a la comunidad en opresores y oprimidos de manera a priori.

**Definición teológica**: El progresismo es un modo de pensar la vida espiritual que supone que la libertad del hombre consiste en el derecho a hacer lo prohibido y se manifiesta en la desobediencia a la ley de Dios.

**Definición histórica:** El progresismo es una filosofía de la historia diacrónica, lineal, ineluctable y necesaria, que supone un progreso indefinido de la raza humana hacia lo mejor.

**Definición Bioética**: El progresismo es una postura ética consistente en suponer que todo lo que la ciencia puede fácticamente hacer, debe hacerlo en nombre del progreso, y que las cuestiones éticas son sólo una traba para el desarrollo científico y la evolución de la humanidad hacia una nueva forma de humano.

1 Detesto los libros que divagan y nunca definen su tema central, por eso aquí les van mis definiciones.

# PRELUDIO REAL

## Al lector no impaciente

*«Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo».*
*Arquímedes*

¿Y si un genio maligno nos estuviera haciendo creer lo que no es? La modernidad nace de un sueño, su realidad es la ficción de una voluntad desbocada en el subconsciente que proyecta ilusiones contradictorias que se convierten en veredictos para una razón autosuficiente o un pensamiento débil para acceder a la realidad. En épocas donde el recreo de la diosa razón que devino en *pensiero debole* genera leyes, prescribe el orden de la comunidad y censura cualquier viso de realidad efectiva como clausura de una voluntad irreprensible, hacerle una crítica a esa razón crítica es el fundamento de un pensamiento post-contemporáneo que retorne a lo venidero, que es el punto de partida.

La filosofía moderna ha cuestionado todo, hasta lo evidente, pero nunca ha cuestionado al genio maligno que se interpuso entre la realidad y la percepción. Desconectados del mundo natural, los hombres han creado su propio mundo, la cultura que se tornó autorreferencial y criterio último de demarcación ética y política.

La filosofía moderna nace con un sueño de Descartes, en el que se introduce un "genio maligno" que siembra la sospecha que consiste en dudar de que lo que nosotros percibimos como si pudiera no ser real. Como la ciencia no puede tener un punto de partida contingente, pero la experiencia sensible lo es, debemos –dice– desconfiar de nuestra mera descripción de la naturaleza para descubrir el fundamento de la realidad y punto de partida, más bien, es nuestra razón la que lo pone y de allí deriva conclusiones que puede ser luego verificadas, porque la realidad o aparece al principio[2] (realismo) o al final (falsacionismo), pero no puede en filosofía, no aparecer la realidad en algún momento.

2 Y al final también, por la *convertio ad phantasmata.*

Descartes declara que fue tras la serie de sueños tenidos entonces que concibió los fundamentos de una ciencia admirable. En el sueño que él tuvo aparece el genio maligno apartándolo de la realidad y de los demás seres humanos. Justamente el punto central de la filosofía de Aristóteles es entender que el hombre es un ser racional, que con sus sentidos capta la realidad y que es un ser político que vive en comunidad y se desarrolla con los otros. En el sueño de Descartes aparecen ya el individualismo solitario de la modernidad y la desconfianza en los sentidos para conocer la naturaleza: "Después de haberse dormido, su imaginación se sintió conmovida por la representación de algunos fantasmas que se le presentaron y que lo espantaron de tal manera que, creyendo andar por las calles, se veía obligado a apoyarse en el lado izquierdo para poder avanzar hacia el lugar al que quería ir, porque sentía una gran debilidad en el costado derecho, en el que no podía sostenerse.

Avergonzado por marchar de ese modo hizo un esfuerzo por enderezarse, pero sintió un viento impetuoso que arrojándolo a una especie de torbellino le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo. No fue sólo eso lo que lo espantó. La dificultad que experimentaba para arrastrarse lo llevaba a creer que caía a cada paso, hasta que al descubrir en su camino un colegio abierto penetró en él para hallar un refugio y un remedio para su mal. Trató de ganar la iglesia del colegio, en la que inmediatamente pensó ir a rezar; pero como notara que había pasado un conocido sin saludarlo, quiso volver sobre sus pasos para cumplimentarlo y fue rechazado con violencia por el viento que soplaba contra la iglesia. Al mismo tiempo divisó en medio del patio del colegio a otra persona que lo llamó por su nombre en términos corteses y amables y que le dijo si quería ir a buscar al señor N. que tenía algo que entregarle. Descartes imaginó que se trataba de un melón que le habían traído de algún país extranjero.

Pero lo que más le sorprendió fue advertir que los que se reunían en torno de dicha persona para conversar se mantenían erguidos y firmes sobre sus pies: aun cuando él permanecía en todo momento encorvado y vacilante en el mismo lugar y el viento, que creyó que lo voltearía repetidamente, había amainado mucho. En ese mismo momento se despertó y sintió exactamente una hora después una verdadera sensación de dolor que le hizo temer que fuera obra de





algún genio maligno que quisiera seducirlo. Inmediatamente se volvió sobre el lado derecho, pues se había dormido sobre el izquierdo y así había tenido el sueño[3]". El viento impide a Descartes avanzar como él quiere y le obliga a apoyarse sobre lo izquierdo. Lo izquierdo es una fuerza que aquí se impone a la debilidad de lo derecho sobre lo que Descartes quería apoyarse; representa, pues, un querer más fuerte que el querer de la conciencia racional; una voluntad que se pone por encima del intelecto y que se arroga el derecho a decidir por ella misma qué es bueno y verdadero, que, frente a lo derecho-diestro, representa lo demoniaco-siniestro que Descartes asocia al genio maligno. Al respecto leemos en Jung: "el lado izquierdo es siempre el lado desfavorable. De ahí el doble significado de la palabra latina *sinister*; el lado izquierdo es el lado oscuro e inconsciente, mientras que el lado derecho es el lado consciente[4]". "El camino de la derecha (el camino derecho)", señala Freud, "significa siempre el camino del Derecho, en cambio, el izquierdo el del delito".[5]

En Eclesiastés 10:2 leemos en la Reina Valera "El corazón del sabio está a su mano derecha, mas el corazón del necio a su mano izquierda". Y la NVI nos traduce "El corazón del sabio busca el bien, pero el del necio busca el mal." Jesús está a la diestra del Padre. "Y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda[6]". Si la izquierda es lo siniestro y la derecha lo diestro, es porque la derecha apunta al blanco que es la verdad, la izquierda pervierte el blanco y erra para con su voluntad decidir cuál es el blanco, que no es el blanco dado de forma natural, errar al blanco es concebir la libertad como derecho a hacer lo prohibido, a escapar de la ley, a no sujetarse a la realidad de las cosas.

La palabra "pecado" que traduce la biblia, es la palabra griega (*ἁμαρτία* = *hamartía*); pecar: pecado, pecaminoso, pecar, errar el blanco. La palabra "*jamartía*" (*Hamartia*), viene de la raíz del griego antiguo "*Hamartanein*", que significa error trágico, errar el lanzamiento, no dar en el blanco, dar en un falso blanco, defecto, fallo, PECADO.

3 Baillet, A.: Ob. cit., pp. 81-82. (AT, X, p.181.

4 Ob. cit., p. 428.

5 1973, La interpretación de los sueños, en Sigmund Freud. Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, tomo I, XVII, p. 563.

6 Mateo 25:33.

El primer acto del conocimiento no es un acto de la voluntad, sino del intelecto movido por la voluntad, es la introyección de los contenidos exteriores al alma a través de los sentidos, pero para Descartes el fundamento de la filosofía es la duda, es decir, una operación de la voluntad, porque lo que es propio del sujeto es su voluntad, lo que subyace a la filosofía moderna es una decisión de no acceder a la realidad tal cual es. «En cuanto que la duda es, para Descartes, una operación de la voluntad, el cartesianismo depende de los grandes voluntaristas tardomedievales (Escoto y Ockham)",[7] según Descartes, la voluntad es la cara activa del espíritu, siendo la razón la cara pasiva del mismo, luego la filosofía no puede comenzar con un acto pasivo. «En Descartes… el análisis, que es el modo de encontrar ideas claras y distintas, también es un acto de la voluntad. El juicio, que es la afirmación de sustancias… también es un acto de la voluntad[8]».

En realidad el sujeto no pierde dominio sobre la realidad por aceptar que el puntapié del conocimiento es la recepción de los contenidos a través de los sentidos y no una decisión de la voluntad. Surge el conocimiento y la adecuación de una actitud de reverencia frente a las cosas, el imperioso señorío del ente sobre el intelecto, hace del intelecto el ente supremo ya que puede perfeccionarse y hacerse el ente de un modo más perfecto conociéndolo, adecuándose a él.

La actitud de "lo izquierdo" se resume en un lema "*non serviam*" "no voy a someterme a Dios", es propio de toda izquierda rebelarse contra lo debido. Borges lo pone en boca de Huidobrio así "Yo tendré mis árboles que no serán como los tuyos, tendré mis montañas, tendré mis ríos y mis mares, tendré mi cielo y mis estrellas". El maligno no se va a someter a las reglas y condiciones dadas, él siente que su libertad consiste en el derecho a desobedecer las leyes, "dime qué debo hacer y te diré qué es lo que deseo", la prohibición genera una ley y la ley un deseo prohibido de violarla.

Así nace la filosofía moderna europea, con un genio maligno que desde el lado "izquierdo" nos sugiere que no debemos ajustarnos al orden natural de las cosas, que ese orden está hecho para sujetar nuestra

7 Id., Curso de teoría del conocimiento, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1988, 171. Cfr. asimismo: Corazón, R. «Descartes: un nuevo modo de hacer filosofía», Anuario Filosófico, XXIX (1996) 2, 441-61.

8 Curso de teoría, vol. I, Pamplona, Eunsa, 1984, 99.





libertad y que nuestra liberación consiste en poder autónomamente establecer el criterio de bien y de verdad, nosotros hemos de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal y hacer intrínseco el criterio, subjetivo. Descartes encuentra en su razón el cobijo de la tempestad que fluye como advenir en el viento que lo aleja de la iglesia. De allí que Kant plantee como adversarios de la Ilustración a la autoridad (sobre todo eclesiástica), al prejuicio (las creencias) y la tradición (sobre todo cristiana). Si comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, es señal de autonomía inmanente como reducto del criterio moral, la serpiente es el símbolo de ese tipo de libertad.

Descartes intentó ir a rezar a la Iglesia, intento darle a la fe el fundamento de su ciencia, pero el viento de la fenomenología del Espíritu fue más fuerte y trató de refugiarse de la contingencia en su propia consciencia. Tras su rehusada exposición al impacto tambaleante e inhospitalario de lo sagrado Descartes se entregará a la búsqueda obsesiva de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. De ahí en adelante algo sólo podrá ser *cogitatum* para el hombre si cumple la condición de estar fijado a priori de antemano como algo de lo que podemos disponer, como auténticos señores, con toda certeza.[9]

La seguridad es objetiva y está en Dios como fundamento de la ciencia y de la historia, la certeza es subjetiva y es contingente. El protestantismo en cierto sentido, fundamentó la modernidad cambiando la seguridad por la certeza, la objetividad por la subjetividad. Mucho se logró con un sujeto emancipado como el moderno, pero parecería que fue más lo que se perdió.[10] Además Lutero concibió (no sin razones) a la ley como *cacangelion*, como mala noticia, como espejo de la corrupción humana y su enemistad con Dios. Eso se traslada a la modernidad como enemistad entre el hombre y la ley divina.

Pero tomar esas razones teológicas para concebir en filosofía a la ley natural como obstáculo de nuestra libertad es haber perdido de vista tres cosas:

9 Heidegger, M. (2000): "El nihilismo europeo", en Nietzsche, II, Barcelona, Destino, pp. 119, 127.

10 Este junto con otros motivos me acercan demasiado al catolicismo, muy a pesar de mis propios intereses.

1. Toda ley física y cósmica en la que nacemos, viene dada y no es puesta por nosotros, a esto le llamamos heteronomía inmanente (ley dada por otro que está en mí). Es inmanente en un doble sentido: a) porque está en mí y b) porque está hecha para mí. Está en mí porque forma parte de la lógica de mis miembros y está hecha para mí porque si yo respeto ese orden natural en el que fui creado voy a poder desarrollar mis potencias naturales y perfeccionarme como ser humano en el mundo. Si yo desconozco cómo es la naturaleza que me fue dada, muy probablemente viva al margen en contra de lo que yo soy, y no podré descubrir el "para qué" que me plenifíca, voy a postular yo mis propios fines últimos y así le daré a mi naturaleza un rumbo para el que no fue planificada, me voy a extraviar. El error entonces es concebir a la heteronomía como extrínseca.

2. Si la heteronomía es extrínseca entonces toda ley natural es un obstáculo para nuestra libertad subjetiva, pero si es una heteronomía inmanente, la autonomía no puede ser inmanente ya que la voluntad no crea el valor del bien sino que lo quiere por motivo de que la inteligencia lo haya descubierto *extra mentem*, la libertad de la voluntad no consiste en poder crear lo que es bueno, sino en elegir entre el bien y el mal que son conocidos por la razón. La autonomía inmanente supone que el sujeto para ser libre debe desconocer toda autoridad exterior o toda norma que no sea puesta por el sujeto, este es el principio del *non serviam*, fundamento la filosofía moderna europea.

3. Luego: cuando la autonomía es trascendente y está abierta a acoger el orden natural, entonces el hombre participa del plan de Dios, hablamos de teonomía participada, y esa participación libre en el plan de Dios es lo que llamamos propiamente Gracia divina.

Pasando en limpio tenemos entonces que: la heteronomía, la ley dada por Dios no está hecha en contra de nosotros sino que está hecha para santificarnos, es decir, filosóficamente para humanizarnos. Nadie podría manejar bien un control remoto si no se atiene a las leyes





prescritas por su diseñador y escritas en el manual e inscritas en el propio aparato.

Si el hombre concibe al orden natural no como un obstáculo sino como una vía para su desarrollo va a estar en consonancia con el plan de Dios para la creación, y allí podrá ingresar en la participación de ese proyecto que se consuma sobrenaturalmente a través de la fe.

El extravío en filosofía surge del mecanismo por el cual desconfiamos de lo evidente, o surge de aquello que nos hace tomar como evidentes opiniones que no tienen un correlato empírico, y digo correlato porque si bien no toda verdad es evidente, si parte de la evidencia. Desarraigar a la filosofía de su punto de partida que es la realidad, es convertirla en fenomenología del Espíritu, es decir, lo realmente real ya no es la naturaleza sino la historia y es su decurso lo que decide la verdad. Claramente el conservador realza a las cosas, a la realidad permanente de la naturaleza pero desconoce la ontologicidad cambiante de la historia, que también es real. El progresista, realza los hechos, supone que la historia es la única ciencia y como no hay nada que la trascienda, no tiene como juzgarla, por lo cual la evolución en sí misma da su propio veredicto, lo que sucede debe suceder, debemos adaptarnos a lo que las cosas vienen siendo para nosotros.

El genio maligno es la excentricidad de la conciencia que crea allí donde debe descubrir y descubre allí donde debe crear: debe descubrir qué son las cosas, pero ella fabrica las esencias, debe construir los medios para llevarlas a cabo en su plenitud, pero las descubre como dadas por la cultura. El estado de ánimo en donde enraíza el genio, es suponer que la realidad nos desborda y que por eso mismo la creatividad suple la percepción porque construye esquemas imaginarios con los que podemos acercarnos a lo inhóspito de la naturaleza, tal y como lo entiende Kant en su estética, estética que ya no es la percepción sensible como en Aristóteles sino la fabricativa imaginación trascendental. "El genio es un talento de producir aquello para lo cual no puede darse regla determinada alguna, y no una capacidad de habilidad para lo que puede aprenderse según una regla", esto es, que el genio es lo antimetódico por excelencia, ya que en su poner creadoramente reglas, se opone a toda regla dada, es positivo, *possitum*, pone la realidad o la quita, todo en la consciencia.

El genio mismo obra en el hombre a espaldas de su conciencia (de ahí que Kant nos recuerde que se hace venir genio de *genius*, esto es, de aquel espíritu que nos dirige y preserva y frente al cual nuestra relación no es la de dirigir sino la de ser dirigidos). El receptor del genio ve brotar su obra como un regalo del espíritu, más como algo que sucede a su través que como algo hecho por él.[11] Hay genio cuando se supone que la regla no está dada a priori y con la imaginación trascendental se une la percepción estética y el juicio analítico. La sensibilidad del cuerpo y el entendimiento del alma están desconectados por el dualismo cartesiano.

En Kant el genio maligno oblitera conocer la cosa en sí. En Hegel aparece como el propio Espíritu que absorbe en su dinámica la de la propia Naturaleza. En Nietzsche como el escape para no sucumbir ante la abismosa verdad. En Husserl como la imposibilidad de acceder a la sustancia desde la potencia.

Nietzsche también cuando nos habla de la inspiración como un receptivo estado de abierto, un acoger como don el advenimiento, como *Ereignis* que se oye en el *pathos* de la escucha "¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron inspiración? En caso contrario, voy a describirlo (…) ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *médium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, por el que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo, algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma (…) Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tempestad de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad… La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla. Parece en realidad, para recordar una frase de Zaratustra, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen para símbolo"[12] El símbolo está dado para una narración auditiva que es polisémica, por eso aparece el genio del autor de Dilthey explotando en miles de significados y la hermenéutica como interpretación superadora del propio autor.

11 Crítica del Juicio (§46-47).

12 Nietzsche, F., 2001: Ecce homo, Madrid, Alianza, pp. 107-08.





En quien no rehúsa el estado de abierto (quien encara lo que Heidegger denomina una existencia propia), se destaca un modo de estar en la realidad radicalmente distinto de la actitud defensiva y apropiadora que hallamos vertebrando el cartesianismo. Para el moderno la actitud realista es pasiva y no filosófica, es ingenua ya que no posee la magia creadora del genio, el acceso a la realidad no puede darse desde el sentido común o la simple contemplación de término medio, el inicio de la filosofía, en el realismo es no filosófico.

Frente a la actitud receptiva que experimenta la existencia como don, estaría la actitud cartesiana que experimenta el mundo como propiedad, como posesión a asegurar y dominar. Pero ¿Cómo es posible que la modernidad busque certezas absolutas y firmeza si su punto de partida es la contingencia del sujeto? Rilke lo explica bien y Gadamer lo recupera en Verdad y Método: "En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste, todo será no más que destreza y botín sin importancia: sólo cuando de pronto te vuelvas cazador del balón que te lanzó una compañera eterna, a tu mitad, en impulso exactamente conocido, en uno de esos arcos de la gran arquitectura del puente de Dios: sólo entonces será el saber-coger un poder, no tuyo, de un mundo". La certeza moderna surge de que la burguesía de adueña del mismo que ella misma ha creado, el mundo que el sujeto domina es el mundo que el sujeto construye, la naturaleza sólo es Espíritu inconsciente dado a la Consciencia.

La novedad del cielo –para el moderno– abierto fundamenta un advenir presentante que va siendo sido (Heidegger) y sólo quien haya soltado todas las ataduras que nos ligan a verdades inamovibles podrá encontrar el sendero del porvenir. Con el descubrimiento por parte de Newton de la ley de la gravedad universal adviene una concepción cósica de la naturaleza, esa fórmula parecía consolidar la visión mecanicista y determinista del mundo como un entramado de relaciones de causa y efecto que puede formularse matemáticamente, dejando de lado la posibilidad de la libertad o del azar, es decir, aquello que sucede al margen de la necesidad. Esta filosofía Cartesiana nace de un repliegue defensivo frente al asalto de lo pavoroso e indomable

como la enfermedad, la muerte o todo lo que aparece como imperante. De ahí que se acabe estableciendo como un recinto amurallado que deja fuera todo lo que no pueda ser objeto de aseguramiento por la subjetividad calculadora.

Desde el estado de abierto, tratamos de acoger el ser y encontramos nuestra responsabilidad más alta en responder a su apelación. Desde la actitud apropiadora nos emplazamos más bien en un receloso estado de cerrado preocupado más de coger que de acoger, más de cerrar el puño y asegurar lo apropiado que de seguir con las manos abiertas a lo que venga. Frente a la existencia propia, la actitud apropiadora clausura el acceso a la patencia del ser como don y como gracia, el hombre ya no es el pastor del ser sino su *dominus*–dominador. A la novedad el moderno la espera del futuro y no de la trascendencia, desconociendo que esa urdimbre de sentido la teje él mismo como un *Deus Ex Machina* que hace y deshace culpando al destino de sus propios errores.

En la medida en que dicho advenimiento no se halla nunca clausurado, al hombre poseído, como plante Platón en el Epinomis, por el genio, le es esencial un permanente estado de abierto y la falta de morada de quien se expone a lo inhospitalario. La genialidad remite aquí a un Fundamento *(Grund)* que es, como indicó Schelling, el abismo *(Un-grund)* del cual sale despedida la ex-sistencia que vive a puertas abiertas. Se le da a la imaginación creativa el fundamento de la unidad de lo real, en el fondo, el mundo que el sujeto conoce es el mundo que el sujeto construye.

El genio sucede al margen de la consciencia, por eso el genio del autor puede ser interpretado de muchas maneras, el retorno a los mitos supone la suplantación del concepto por el símbolo, de la vista por el oído, de la ciencia por el arte abstracta, de la política por la economía de mercado.

La imaginación al poder (lema del mayo francés), que culminará con la reducción de la metafísica a la estética en el idealismo alemán, es también el lema de la izquierda cartesiana, es decir, el lema de la modernidad[13]. El genio genera un impulso cuyo origen no es humano,

13 La modernidad es izquierda cartesiana porque en el sueño el genio maligno surge de su lado izquierdo.





trae el estado de entusiasmo del que brotan los sueños e impulsa a Descartes, incluso dentro del colegio, hacia la iglesia. Dicho impulso de carácter divino es el que nos permite comprender "que los poetas, incluso los que sólo hacen tonterías, estuviesen llenos de sentencias más graves, más sensatas y mejor dichas que las que se encuentran en los escritos de los filósofos". Todo ello debido a "la divina condición del entusiasmo y la fuerza de la imaginación que hace surgir las semillas de la sabiduría (que se encuentran en el espíritu de todos los hombres, como las chispas de fuego en los guijarros) con mucha mayor facilidad e incluso mucho mayor brillo, como no puede hacerlo la Razón de los filósofos".[14]

El genio maligno es el hiato que se pone como barrera entre los sentidos y la realidad y nos siembra la sospecha de que no tenemos acceso a lo real, que sólo ensimismados vamos a poder encontrar ideas incontaminadas por la exterioridad. Lo cierto es que la naturaleza y la historia están allí afuera, la naturaleza como a priori y la historia como a posteriori, marcan sentidos y senderos, desconocer a alguna de las dos es caer en los extremos que tanto daño hoy causan a la humanidad.

El Ser como lo inmutable e idéntico a sí mismo, cuando es proyectado como *fysis*, genera sociedades estáticas, estratificadas y unificadas sobre la coerción moralista y fundamentalista. El devenir como la historia de un proceso en el que nada permanece, el eterno fluir genera sociedades en la que nada es estable y las normas, criterios de valor moral y de verdad van mutando con el desarrollo de la historia. Las comunidades físicas son conservadoras, las sociedades históricas progresistas, ningún pueblo puede progresar si aquello que progresa no es un substrato inalterable que permanece como *subjectum* del cambio. Decir que todo cambia, implica suponer que en algún momento el cambio tiene que cambiar, es decir, dejar de moverse Hay cambio permanente cuando lo que cambia permanece, y permanece la naturaleza que con la historia puede desarrollarse, o trabarse en su *enthelekia*, en la persecución de su fin que es el bien, la vida es mucho más que un interminable flujo de "ahoras" que no tienen sentido, es la oportunidad de encontrar en lo dado la posibilidad de participar de la creación perfeccionándola con nuestra libertad, ese proyecto supone

14 Baillet, A.: Ob. cit., p. 84 (AT, X, p. 184).

un "a priori óntico". Lo realizado por el hombre necesita una realidad, lo hecho supone lo dado, el tiempo supone un ser, la historia supone la naturaleza. El hombre siendo lo que es, siempre puede ser mejor, la naturaleza humana es la determinación del cambio, no su exterminio.

El Ser no puede ser lo absoluto sin negar con ello el estatuto ontológico de la historia, es decir, sin concebir al cambio como apariencia. El cambio no puede totalizarse sin disolverse a sí mismo, si todo cambia menos el cambio, entonces el cambio no es real, porque si lo fuera, él debería ser sujeto de su propia dinámica.

La grandiosidad de Ser y Tiempo de Heidegger, es la conjunción "y", salir de la disyunción Ser "o" Tiempo. Habla de existenciarios que tienen un desarrollo existencial, es decir, estructuras formales que tienen la disponibilidad de realizarse en la autenticidad o la inautenticidad.

El estado de ánimo en donde enraíza el genio maligno, tal y como lo entiende Kant en su estética o Nietzsche cuando nos habla de la inspiración, es un receptivo estado de abierto, un acoger como don el advenimiento, esperar que lo nuevo suplante lo anterior en una avidez que se devora a sí misma. El snobismo tecnológico que nos vende la vanidad de creer que porque tenemos internet, y manejamos una tablet, somos superiores moral y espiritualmente a quienes nos precedieron, supone la soberbia con la cual las culturas modernas van a su perdición, sólo entendiendo que hay cosas que permanecen porque son sustanciales, y hay modos que cambian porque son accidentales, es que podemos proyectar el auténtico progreso, que es el progreso del hombre hacia su bien natural que nunca se agota en la naturaleza.

En la medida en que dicha *Ereignis* no se halla nunca clausurada, al hombre poseído por el genio espontaneo que se despliega al margen de la conciencia le es esencial un permanente estado de abierto y vive una falta de morada quien se expone a lo inhospitalario de lo abierto. La libertad como una indeterminación del vivir "a puertas abiertas" genera la angustia existencial fruto de que se han borrado las fronteras, y si todo vale, nada vale, porque el valor se mide con el disvalor, si nada es mejor, entonces no hay preferencias, pierde riqueza la vida.

Si nosotros partimos de la sospecha de que lo real no es evidente, entonces nuestro punto de partida es repliegue defensivo de la razón





frente al asalto de lo que la sobrepasa (giro a la inmanencia). Si aceptamos que la realidad existe y que podemos conocerla nos dicen ingenuos, es decir, que nuestra filosofía no parte del genio, el genio de la modernidad, más allá de la intencionalidad de la consciencia, la actitud es trascendente.

El conservador quiere resolver en la conciencia colectiva de una tradición todos los elementos constitutivos de una posibilidad, el progresista no ve más que posibilidad.

El conservador está preso del contenido, se apropia de la heteronomía pero extrínsecamente, es decir, no como sujeto. El progresista, busca denodadamente la autonomía pero desde la inmanencia, por lo cual no acoge lo trascendente como novedad. La persona autentica es la que recoge la heteronomía pero habiéndose desajustado de la tradición extrínseca, desde su autonomía recoge la trascendencia como determinación, luego de haber luchado contra las determinaciones que le impiden ser sujeto. Ni la heteronomía extrínseca del sujeto pasivo que habita la verdad como memoria, ni la autonomía inmanente que construye el contenido desde sus formas a priori nos pueden hacer libres, libres de las determinaciones, para ser sujetos, y libres para alcanzar la finalidad natural que está impresa en nuestra esencia. Proponemos la autonomía trascendente como abierta a la heteronomía inmanente devenida en teonomía participada.

Lo característico del cartesianismo es el rehusamiento de ese abismo matricial que, a un tiempo, funda y desfonda el discurso, es un resguardo de la intencionalidad de la conciencia, quitarla del peligro.

Descartes nos dice que el genio, el impulso sapiencial por excelencia de origen extra-humano, es más adicto al poeta que al filósofo, a la imaginación que a la razón. El verdadero artista, recordaba Schelling siguiendo al Epinómis de Platón, es el instrumento de un poder que no domina, el mismo que vivifica la naturaleza y apunta hacia la reconciliación entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo finito y lo infinito. A una síntesis semejante el hombre no tiene acceso por vías meramente intelectuales o reflexivas, la imaginación trascendental, que hace la síntesis, se apropia del futuro como lo advenir sagrado que se presenta como sido, esa sacralidad post-secular, que supera la sacrofóbia de la ilustración, es una crítica de la razón crítica, impulso

que nos avienta a la iglesia y desde el cual podemos entender la tentación del dogmatismo para huir del relativismo.

"Después de haberse dormido, su imaginación se sintió conmovida por la representación de algunos fantasmas que se le presentaron y que lo espantaron de tal manera que, creyendo andar por las calles, se veía obligado a apoyarse en el lado izquierdo para poder avanzar hacia el lugar al que quería ir, porque sentía una gran debilidad en el costado derecho, en el que no podía sostenerse.

Descartes, avergonzado por marchar de ese modo hizo un esfuerzo por enderezarse, pero sintió un viento impetuoso que arrojándolo a una especie de torbellino le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo. No fue sólo eso lo que lo espantó. La dificultad que experimentaba para arrastrarse lo llevaba a creer que caía a cada paso, hasta que al descubrir en su camino un colegio abierto penetró en él para hallar un refugio y un remedio para su mal. Trató de ganar la iglesia del colegio, en la que inmediatamente pensó ir a rezar; pero como notara que había pasado un conocido sin saludarlo, quiso volver sobre sus pasos para cumplimentarlo y fue rechazado con violencia por el viento que soplaba contra la iglesia".[15] El lado derecho ya no le servía para mantenerse en pie, porque la Iglesia, que había construido sus verdades de manera sólida, había perdido fuerza política luego del protestantismo y la Paz de Westfalia, ya no podía ser el fundamento de una verdad para todos.

El impulso del genio maligno nos avienta al genio benigno, la duda caprichosa nos avienta por miedo a la certeza fanática, el miedo al relativismo nos arroja al dogmatismo fundamentalista.

Descartes abre el curso de una nueva era del pensar regida por el repliegue defensivo de la razón sobre sí misma, lo que se llama, el ensimismamiento o solipsismo de la razón. Allí supone Descartes que hay *cogito* puro, pensamiento puro, antes incluso de que algo sea pensado, hay *cogito* sin *cogitatum*.

De ahí en adelante algo sólo podrá ser *cogitatum* para el hombre si cumple la condición de estar fijado de antemano como algo de lo que podemos disponer, como auténticos señores, con toda seguridad.[16]

15 Baillet, A.: Ob. cit., pp. 81-82. (AT, X, p.181).
16 Heidegger, M. (1993): Introducción a la metafísica, Barcelona, Gedisa, pp.136-51.





Desconfiar de la desconfianza, es poner en duda la duda que se coloca como hiato entre la percepción y la realidad. La modernidad es una nota al pie de página de ese genio maligno que como petición de principio se colocó como obstáculo para la certeza sensible o la conversión al fantasma, "la sacudida de esta o aquella verdad presunta, a lo que sigue el debido volver a desvanecerse de la duda y el retorno a dicha verdad, de modo que, al cabo, La Cosa sea tomada igual que antes".[17] Este fundamento hegeliano de la crítica de la razón crítica es el fundamento de una historia del progresismo, es decir, de la cultura indoeuropea.

El genio maligno se coloca como obstáculo para la relación hombre-naturaleza, hombre-hombre, hombre-Dios y por ese desconocimiento la naturaleza es concebida como bestia indomable, Dios como "totalmente otro" y el hombre como lobo del otro hombre, progresar es continuar el progreso de radicalización de esta dualidad no originaria. El genio maligno que no es evidente es creído por todos los filósofos, la realidad que es evidente es negada compulsivamente por ellos, la filosofía se convierte en una góndola de supermercado donde está en oferta el desfile de opiniones que han tenido los filósofos y cada uno elige la que más le gusta para justificar o reorganizar sus prejuicios con la vana apariencia de pensamiento crítico, que crítica todo lo evidente y cree todo lo establecido por la cultura.

El pecado para progresista es ir a contra marcha de los sucesos históricos, su mandato es acompañar el sentido que viene teniendo el rumbo de la historia, esa actitud conservadora del progresismo es su contradicción *ipso facto*, esta concepción que conserva el estado de la cuestión tiene su origen en la misma cultura occidental en sus comienzos.

Delfgaauw en su "Historia como Progreso"[18] considera que progreso es "progreso del ser humano como tal, o sea no sólo el progreso técnico y científico. Progreso en el hombre mismo significa progreso en lo que caracteriza al hombre como hombre en el mundo, que es su libertad, o sea que entendemos progreso en el sentido de crecimiento de la libertad". Si la libertad es la indeterminación de la

17 Introducción a la fenomenología del Espíritu, Hegel. Gredos, Madrid, 2010, pág. 169.
18 Delfgaauw "La Historia como progreso" Tomo 1, Ed. Carlos Lohle, Bs. As. 1968.

voluntad, y la naturaleza humana es una determinación de la misma, entonces la libertad es el camino hacia la disolución de la naturaleza e identidad del hombre que culminan en el post-humanismo.

Pero cuando preguntamos qué significa "crecer" o "avanzar" las cosas se tornan necesariamente más complejas. No es extraño que autores como el historiador anglicano John Bury (1861-1927) asocien automáticamente progreso y modernidad. Nos reservamos la palabra antiguos, o *antiquus*, por la subyacente carga que implica pensar en los de antes dentro de la lógica progresista, por eso hablamos como Heidegger de "los del origen", y de los actuales para mencionar a los "modernos".

Aunque no había conciencia de la unidad de la historia universal, idea de que "los del origen" no se hicieron de la idea de "progreso" fue ya refutada por las obras de Edelstein[19] Guthrie,[20] Dodds[21] y Teggart[22]. Se podría hablar más bien de retroprogreso, siguiendo a Salvador Panikker, ya que tal consiste en avanzar yendo hacia el origen. Tegaart escribe, después de un largo y minucioso análisis del texto "Los Trabajos y los Días", que Hesíodo "expuso a los hombres la primera idea de progreso". De su lectura nos queda asociar a Hesíodo con la creencia en una edad de oro primordial y originaria, a partir de la cual la humanidad ha degenerado progresivamente, llegando así, en tiempos de Hesíodo, a una edad de hierro, considerada como la más deleznable de todas. La humanidad cifraba sus esperanzas en la pronta desaparición de esta edad de hierro y en el retorno a la edad primordial, aquella edad de oro en que no existía el conocimiento pero, al mismo tiempo, nada contaminaba la virtud moral y la felicidad universal. El progreso en los griegos se daba siempre en virtud de retornar al origen, esto nos comenta Heidegger en su curso sobre Heráclito "Cuanto más inicial es el pensar, más íntimamente está su pensado unido a la palabra. Cuanto más íntegramente lo pensado permanece velado en la palabra de modo originario, más cuidadosamente debemos preservar la palabra obtenida y tenerla en cuenta en su aparecer".[23]

19 The Idea of Progress in Antiquity (la más amplia y completa).

20 In the Beginning.

21 The Ancient Concept of Progress.

22 Theory of History y su antología, The Idea of Progress.

23 M. Heidegger, EL Hilo de Ariadna, Biblioteca Internacional Martín Heiudegger, Bs. As. 2012, pág. 56).





Este método donde Heidegger funda la filología con la ontología fiel al estilo del Cratilo, señala que *el progreso se gesta desde atrás*, sólo enraizándose en el origen, el futuro tiene sentido, en esta línea se encuadra su Discurso del Rectorado donde traza el eje Atenas-Berlín diciendo "los griegos nos miran… el origen es aún".

En consonancia con los principios del origen, Beroso, un autor mesopotámico del siglo IV a. C. plantea que un monstruo extraordinario les ha enseñado a los hombres en el origen cosas como "la escritura, todo tipo de ciencias y de técnicas, la construcción de los templos, la jurisprudencia y la geometría, también les reveló el cultivo de los cereales y la recolección de los frutos, en suma, les dio todo aquello que construye la vida civilizada. Y lo hizo hasta tal punto y de forma tan magnifica que, desde entonces, no se ha descubierto ninguna otra cosa importante".[24] Lo curioso de este relato es que plantea que aquello que puede ser significativo como aprendizaje ya fue dado en el origen, por lo que la novedad desaparece, y queda la repetición o el retorno.

Los hebreos también tienen una concepción similar de la historia como "progreso hacia atrás", más cerca de Heidegger y de los mesopotámicos. El profeta Jeremías dice textualmente "Así dijo Jehová: Paraos en los caminos, y mirad, y preguntad por las sendas antiguas, cuál sea el buen camino, y andad por él, y hallaréis descanso para vuestra alma. Mas dijeron: No andaremos." (Jeremías 6:16, Versión Reina Valera). Esta visión donde el progreso se gesta desde atrás consiste en una visión del tiempo des-plegada y sincrónica, se pueden habitar sendas antiguas en épocas modernas.

Los griegos transmitieron a los romanos su teoría del tiempo cíclico o los ciclos universales y de un orden fijo, que carecen de fin y que suponen una repetición infinita "mitos del eterno retorno". John Bury cita a Virgilio, que en la Égloga Cuarta habla de la vuelta de la Edad de Oro, o a Marco Aurelio, que en las Meditaciones escribe sobre el tiempo infinito, las periódicas destrucciones y renacimientos del universo y piensa que nuestra posteridad no verá nada nuevo y que nuestros antepasados no vieron nada más grande que lo que nosotros estamos viendo.[25]

24 Cuando los dioses hacían de hombres, mitología mesopotámica. Ed. Akal, Madrid, 2004, pág. 216.

25 Bury (1971), 23.

Jacques Maritain situará en el cristianismo el momento en el que se abandona el concepto de Historia circular, cíclico, de eterno retorno, por el de una Historia en una dirección, que actúa en una dirección, con un tiempo lineal y diacrónico.

Agustín de Hipona, en la Ciudad de Dios va a sostener que la humanidad avanza por edades, elevándose desde lo visible a lo invisible, este pensamiento dispensacionalista acude a una concepción de la historia diacrónica y lineal, y funda de una vez por todas la idea de progreso que luego retomará el progresismo. Tomás de Aquino lo recoge cuando dice en su Suma Teológica que "es natural para la razón avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto".[26] Antes de avanzar, aclaramos que la diferencia entre el concepto de progreso moderno y el clásico es que el pensamiento clásico, en general, siempre lo ha concebido como reversible; es decir, dependiente del ejercicio de la libertad humana (en este mismo sentido hablará después Vico de la posibilidad de los *corsi e ricorsi* en la historia). Sin embargo, la noción "moderna" de progreso radica precisamente en la certeza de que el progreso necesario e indefinido y la fe en el futuro radiante de la historia donde "El lobo dormirá junto al Cordero", como dice el profeta Isaías (11;6).

Comenzaremos nuestro estudio con las concepciones arcaicas sobre la historia y el paso del símbolo al concepto, el paso de "la historia" a "la naturaleza", del comienzo al origen, de la Génesis al *arke*, del mito al *logos*.

26 Tomás de Aquino, Summa Theologica Iª-IIª, q. 97.



# CAPÍTULO I

## Arquetipos y repetición: Mitos del eterno retorno, ordenanzas de la creación, o retroprogresividad del tiempo originario

Nos cuenta Leon Dujovne en "La concepción de la historia en la Biblia Hebrea" que en la Historia de Tucídides los hechos no aparecen presentados dentro de un contexto humano que trascienda del tiempo y del ámbito geográfico que les son propios, no hay todavía una especulación filosófica sobre "La Historia como tal", sino sobre los sucesos históricos, son narraciones periodísticas que todavía no tienen una especulación sobre el decurso histórico. Tucídides, y lo mismo aconteció con otros historiadores griegos, se abstiene de remontar a los primeros orígenes, efectivos o imaginarios, de los sucesos. En general, a los historiadores griegos durante largo tiempo también les fue extraña la idea de la unidad de la historia humana en la diversidad de los pueblos. Agreguemos aún que el griego frecuentemente juzgaba que la vida en este mundo no puede ser la realización de un destino digno de los afanes del hombre. "El conocimiento analítico de esta nación genial –escribe Wílhelm Dilthey, refiriéndose a Grecia– se concentró, sobre todo, en su propia cultura que declinaba tan rápidamente. El brotar, florecer y marchitar a la manera de las plantas, el cambio rápido de sus instituciones, la decadencia acelerada de su gran arte, el trabajo inútil por asegurar duración a la pequeña polis, he aquí la oscura sombra que acompaña a la marcha magnífica y radiante de la existencia griega. Consecuencia necesaria es ese sentimiento pesimista de la inutilidad de la existencia humana que brota de continuo de este pueblo de vida tan bella y luminosa.

El tiempo cíclico era el tiempo mítico del eterno retorno, y Polibio –observa Dilthey– vivió también dentro del esquema griego del ciclo de las cosas terrenas, es decir, dentro del esquema de recurrencias

fatales que las sociedades humanas no pueden eludir[27]". En la caja de Pandora, el peor de los males era la prognosis, el futuro, el destino y la esperanza, la conciencia mítica le teme a lo nuevo, porque encuentra sacralidad en la "repetición del origen".

Hárold Knight, a su turno, afirma, en términos generales: "Los profetas hebreos fueron los primeros filósofos de la historia porque aprehendían los sucesos por el eterno principio creador que, mientras los trasciende, actúa dentro de ellos,[28] para los profetas hebreos, Dios no es el *Esse per se subsistens*, sino el evento que se desarrolla en la historia como historia sagrada de un pueblo.

Nicolás Berdiaeff sostenía que "a la conciencia helénica le era extraña una auténtica concepción de la historia". A su juicio, el origen de esta concepción debe buscarse en la conciencia y en el espíritu del antiguo Israel, pueblo que "aportó a la historia del mundo la idea de lo histórico". Es decir, mientras que Grecia se transformó en una cultura del Ser, Jerusalén se fue hecha una cosmovisión del Tiempo, no de las cosas sino de los sucesos.

El símbolo es una representación icónica o polisémica que articula distintos significados en un mismo significante, el símbolo no se agota nunca en su expresión visual porque está cargado de contenidos de un relato, de una historia en el que cobra sentido y valor, estos relatos son relatos míticos porque nos hablan del origen de una manera extraordinaria, todo símbolo tiene sentido en virtud de participar de un modelo que relata el origen, por lo que la temporalidad del mito es cíclica ya que en el fondo del símbolo sólo está el origen como *genos*, como comienzo histórico y arquetípico de la humanidad, el fundamento es la Historia primigenia, que se relata como mito extraordinario y que se repite principalmente desde la participación al modelo originario.

Cuando estos símbolos son reducidos a su aspecto visual y evidente, descargados de los relatos que le dan sentido, se convierten en conceptos, pierden su polisemia y quedan arraigados a su naturaleza visual, son desprovistos de la polisemia que les da poder de articular las diferencias, las interpretaciones y son reducidos a una tendencia a

27 Wilhelm Dilthey, El Mundo Histórico, traducción de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pág. 350.

28 Hárold Knight, The Hebrew Prophetic Consciousness, ed. Lutterworth, Londres, 194:7, pág. 162.





la univocidad en la que muchos quedan afuera. En general los mitos son patrimonio concreto y particular de una nación, el símbolo sólo tiene sentido en virtud de la historia que relata una comunidad, pueblo o nación. El concepto es universal porque desambigua la carga semántica poniendo a lo evidente natural como regla positiva de la significación. El concepto entonces parte de la naturaleza, su horizonte es lo visual y universal abstracto, su arqueología es la del *arké*, la del fundamento metafísico, no la de la Génesis histórica, allí donde el mito explica desde un relato, el concepto lo hace desde una explicación.

El Mito entonces es: particular, auditivo, polisémico, histórico, genético y tiene poder espiritual ya que articula a una nación en base a una identidad histórica que le da sentido a su devenir en el tiempo. En la medida en que el paso entre la verosimilitud y el sentido sean más grandes, es más grande la fe que se tiene que tener en el relato, eso deposita una confianza extremadamente fuerte en el relato, y ese relato cargado de esa fe es muy potente, el mito tiene un poder tremendo, y mientras más absurdo más poder simbólico tiene.

El Logos de la Filosofía por otro lado es: universal, visual, unisémico, natural, arqueológico, en el sentido de que ya no relata un *genos*, un origen histórico, una Génesis, sino que busca el fundamento de lo visible a través del razonamiento causal, pierde poder de articular la polisemia y se convierte en cosmopolita ya que todos pueden ver al ente al que remite el concepto y develarlo lógicamente, se congela la historia de la cosa para articularla de manera abstracta, la cosa queda a la mano, disponible, evidente, lógica, pero sin poder. A partir de allí la cosa es develada en su estructura meta-histórica, se puede abrir el futuro como novedad, es decir, desarraigado del origen, queda el hombre develado como cosmopolita, ya no hay mito nacional, no hay símbolo polisémico, no hay relatos fantásticos, no hay poder espiritual metapsíquico, quedó la cosa reducida a mera apariencia, *eidos*, aspecto visual, el *arké* ha suplantado al *genos*, la naturaleza a la historia, lo visual a lo auditivo, la razón a la fe, la extensión universal renuncia a la particularidad concreta de lo intensivo del relato, se gana en extensión pero se pierde en carga semántica, el símbolo se convierte en concepto, la religión en teología y el mito en filosofía, este es el comienzo arqueológico del progresismo, esto relataremos en el presente capitulo:

El concepto de tiempo lineal es necesario para la configuración del progresismo, la superación del tiempo cíclico, pero para ello tenemos que estudiar el entorno mítico del tiempo cíclico dentro de su esquema simbólico, y contemplar el paso hacia el pensamiento conceptual abstracto y lineal escatológico.

La esperanza, que consiste en confiar en el futuro y la memoria que consiste en recordar el pasado, eran inseparables para el pueblo hebreo en la Antigüedad. Allí surge el concepto de Historia. Ello se comprueba en el Pentateuco, en los libros históricos de la Biblia, y sobre todo, en los profetas. El hábito de la evocación de sucesos del pasado y la aplicación de conclusiones de lo pretérito a lo contemporáneo fue una característica del espíritu popular hebreo antiguo y contribuyó a modelar este espíritu. "Aquello que fue, ya es; y lo que ha de ser, fue ya; y Dios restaura lo que pasó" (Ecles. 3:15).

Nos cuenta el Dr. Richard Pratt que "La investigación arqueológica ha demostrado que Moisés no fue el primero en escribir acerca de los orígenes del mundo. Por cuanto Dios inspiró a Moisés, podemos estar seguros de que este relato es cierto. Pero Moisés escribió en una época en la que muchas naciones y grupos del Medio Oriente ya habían escrito múltiples mitos y épicas acerca de la historia de los orígenes.

Algunos de estos textos antiguos son bien conocidos. Muchos han oído hablar de los relatos de Enuma Elish, o el relato babilónico de la creación, o la onceava tableta del poema épico de Gilgamesh, o el relato babilónico del diluvio. Una variedad de relatos primigenios fueron escritos en Egipto y en Canaán.

Éstos y muchos otros documentos del mundo antiguo trataban sobre los origenes y la historia primigenia del universo. No sólo eso, sino que muchos de estos documentos del Cercano Oriente estuvieron de hecho al alcance de Moisés en su juventud. Moisés fue educado en las cortes reales de Egipto, y sus escritos indican que él conocía la literatura del mundo antiguo. Al escribir por inspiración divina su relato verídico del periodo primigenio, Moisés estaba consciente de existencia de las demás tradiciones literarias del Medio Oriente.

Ahora que sabemos que había otros relatos sobre los orígenes que estaban a la disposición de Moisés, podemos hacernos otra pregunta: ¿Cómo interactuó Moisés con los mitos y épicas de otras culturas?





Los antiguos no oponían mito contra verdad, o mito versus filosofía, como sostendrá arbitrariamente Nestle (quien inventó el paso del mito al *logos* como esquema) más bien quería diferenciar los mitos verdaderos de los falsos. Los capítulos del 1 al 11 del libro de la Génesis muestran épicamente el mito verdadero de la creación.

"Un documento muy importante fue publicado en 1969 bajo el título "Atrahasis: La historia babilónica del diluvio". La épica de Atrahasis sigue un esquema triádico primordial: comienza con la creación de la humanidad, seguida por un registro de su historia temprana, enfocándose especialmente en la corrupción del mundo debida a la raza humana. Finalmente, esta corrupción es rectificada por medio de un juicio, el diluvio, y con un nuevo orden en el mundo.

Este patrón básico –creación, corrupción y nuevo orden producido por el diluvio– debería sonarnos familiar a quienes estudiamos la Biblia. Es el mismo patrón básico que Moisés siguió en los capítulos 1 al 11 del Génesis. Podemos estar seguros de que la tradición de Moisés escribió acerca de la historia del mundo como realmente sucedió, pero también debemos recordar que él podía haber descrito esa historia de muchas maneras. Es significativo el que Moisés haya seguido un patrón similar a aquél seguido por lo menos por otra tradición literaria de las que conocemos del antiguo Medio Oriente.

Ésta porción de Génesis se divide en tres partes: primero: Creación ideal (Génesis capítulo 1 versículo 1 al capítulo 2 versículo 3); segundo: la corrupción del mundo debido al pecado de la humanidad (Génesis capítulo 2 versículos 4 al capítulo 6 versículo 8); y tercero: el diluvio y el nuevo orden (Génesis capítulo 6 versículo 9 al capítulo 11 versículo 9).

Ahora podemos hacernos la tercera pregunta: ¿Por qué escribió Moisés los capítulos 1 al 11 de la Génesis? ¿Qué era lo que quería comunicarle a Israel?[29]

Mircea Eliade nos da cuenta de la retroprogresión, del proyecto ético y político que emana de la capacidad que tiene un pueblo de reproducir el esquema original de la creación, o participar de su modelo, y de la capacidad de otorgar sentido simbólico y extraordinario a sucesos o cosas ordinarias a través de esa participación con el origen, ningún proyecto político podía ser novedoso, más bien reproducir el

29 La historia primigenia, Richard Pratt. Manual de guía.

esquema básico de la creación, que estaba volcado para muchos en el orden del cosmos y los astros, por eso los sacerdotes eran astrónomos, mientras que en la filosofía, ese orden arquetípico ya no estará en el cielo visible, sino en el cielo suprasensible. Consideremos lo que dice Eliade: "En la mentalidad "primitiva" o arcaica, los objetos del mundo exterior, tanto por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, no tienen valor intrínseco autónomo. Una piedra será sagrada por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee mana, conmemora un acto mítico, etcétera. El objeto aparece entonces como un receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere sentido y valor. Esa fuerza puede estar en su substancia o en su forma; transmisible por medio de hierofanía o de ritual. Esta roca se hará sagrada porque su propia existencia es una hierofanía: incomprensible, invulnerable, es lo que el hombre no es. Resiste al tiempo, su realidad se ve duplicada por la perennidad. He aquí una piedra de las más vulgares: será convertida en "preciosa", es decir, se la impregnará de una fuerza mágica o religiosa en virtud de su sola forma simbólica o de su origen: "piedra de rayo", que se supone caída del cielo; perla, porque viene del fondo del océano. Será sagrada porque es morada de los antepasados (India, Indonesia) o porque otrora fue el teatro de una teofanía (así, el *bethel* que sirvió de lecho a Jacob) o porque un sacrificio, un juramento, la consagraron.

Pasemos ahora a los actos humanos, naturalmente a los que no dependen del puro automatismo; su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplo mítico. La nutrición no es una simple operación fisiológica; renueva una comunión. El casamiento y la orgía colectiva nos remiten a prototipos míticos; se reiteran porque fueron consagrados en el origen ("en aquellos tiempos", *ab origine*) por dioses, "antepasados" o héroes".[30]

Nos cuenta Joseph Campbell que "el mito del eterno retorno, que sigue siendo básico en la vida oriental, presenta un orden de formas fijas que aparecen y reaparecen en todas las épocas. El periplo diario del sol, la luna creciente y menguante, el ciclo anual y el ritmo orgánico de nacimiento, muerte y nuevo nacimiento, representan un milagro

30 Mitos del eterno retorno, 1a ed. - Buenos Aires: Emecé, 2001, pág. 7.





de surgimiento continuo que es fundamental para la naturaleza del universo. Todos conocemos el mito arcaico de las cuatro edades de oro, plata, bronce y hierro, según el cual el mundo sufre un declive cada vez más acusado hasta desintegrarse en el caos para brotar de nuevo[31]". En este contexto la novedad y la originalidad no sólo son indeseables sino imposibles. "Ni el universo ni el hombre, por tanto, ganan nada con la originalidad y el esfuerzo individual. Los que se identifiquen con el cuerpo mortal y sus inclinaciones descubrirán necesariamente que todo es doloroso, pues para ellos todo debe acabar. Pero para los que han encontrado el punto fijo de la eternidad, alrededor del cual todo gira –incluidos ellos mismos–, las cosas son aceptables tal como son, de hecho, incluso es posible experimentarlas como gloriosas y maravillosas.[32]" Esta identificación con el principio que habita en todas las cosas, disuelve al individuo en el todo común que es el inconsciente colectivo, sólo allí se recupera la individualidad como individuación.

La humanidad es la particularidad que se disuelve en la totalidad que es Dios, pero cuando los reyes comienzan a desidentificarse con la divinidad, poniéndose como simples representantes de Dios y no como su encarnación, surge una disrupción entre lo divino y humano, entre el todo y la parte, entre el individuo y la totalidad. Ya no es el eterno retorno de lo mismo, sino el deseo de retornar a lo totalmente otro, Dios está lejos, en 2350 a.C. aprox. Campbell nos dice que nació esta nueva cosmovisión dualista, y los hebreos en Acad, comienzan a crear lo trascendente.

A juicio de Leo L. Honor, el eterno retorno explica, precisamente, que el pueblo hebreo haya sobrevivido a la conquista de los reinos de Israel y de Judá por los asirios y los babilonios. Afincados en la memoria, podían forjar la esperanza, ya que "Lo que fue, eso será, y lo que se hizo, eso se hará; no hay nada nuevo bajo el sol.[33]"

Sostiene Honor que esta supervivencia fue posible porque los hebreos preservaron sus recuerdos de experiencias anteriores a su

31 Campbell, las máscaras de dios, tomo II,. Ed. Atlanta, 2017, Girona, España, pág. 29. Este esquema de declive en la estatua de Nabucodonosor de Daniel 2, muestra que es imposible adoptar al Imperio Romano como marco del cristianismo porque es el hierro, la era de mayor corrupción y confusión.

32 Ibid. 29.

33 Eclesiastés 1:9.

establecimiento en la tierra de Canaán y sus prescripciones morales y políticas procedían de acontecimientos ocurridos en el pasado. Se consideraba que la vigencia de la promesa de Dios a los "descendientes de Abraham" dependía del hecho de que estos últimos cumplieran unas "expectativas divinas" que aunque variaban en contenido, participaban de los arquetipos cosmológicos del origen. En la tradición se presentaba el "pacto" entre Dios y Abraham como habiéndose renovado entre Dios y el pueblo entero en el monte Sinaí. Otro grupo de recuerdos del pasado se refería a la esclavitud en Egipto y a la liberación de esta esclavitud. En el Pentateuco abundan expresiones que revelan un consciente esfuerzo por mantener viva la memoria de tales experiencias.

En el detalle de su comportamiento consciente, el "primitivo", el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros, desde los sumerios hasta Platón, la legitimidad de un hecho o un suceso está dada por la *metexis*, la participación. Esa repetición consciente de hazañas paradigmáticas determinadas denuncia una ontología original. El producto bruto de la Naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su realidad, su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente, el arte es mimesis, imitación de la naturaleza. Muchas culturas del antiguo Cercano Oriente creían que el universo estaba estructurado o diseñado de conformidad con una sabiduría cósmica sobrenatural. Era, por lo tanto, responsabilidad de toda persona en la sociedad, desde el emperador hasta el esclavo, conformarse en la mayor medida posible a este orden divino, la cosmología era religiosa, y el punto de partida metapolítico de un proyecto. En aquellos tiempos, los líderes políticos y religiosos creían que sus prácticas estaban arraigadas en el orden del cosmos. De manera que justificaban sus políticas apelando a las estructuras establecidas por los dioses en el principio. Escribían, o mandaban a sus escribas a escribir y justificar sus relatos primigenios para mostrar que sus prácticas estaban en armonía con la trama del universo.

La diferencia entre Platón y los mitos de oriente, es que para Platón ese ordenamiento arquetípico que sirve de modelo, no es histórico, no está en el comienzo como historia primigenia, sino en el origen como





*arké,* como fundamento metahistórico de la historia, y sus *participanda*, es decir, los entes que le participan a la idea, son justamente entes, cosas, en cambio para el oriental la *metexis* se da en los eventos, en los sucesos, son los hechos los que retornan, participan del comienzo, de la historia fundante, no del *arke,* el griego no puede escaparse ante la fría mirada del fundamento.

Todo conocimiento, pues, es reconocimiento, la verdadera sabiduría está en recoger los arquetipos del origen, la filosofía es un constante movimiento al fundamento, al *Grund*, perdido, que además se esfuma. La sabiduría ancestral grita, "hemos de recuperar aquello que nunca hemos perdido".

En ensayos retroprogresivos Salvador Panikker nos dice "El Tao de Occidente es esa extraña creatividad que nos devuelve al origen por vía crítica. Entendiendo por vía crítica la retroacción desde un problema hasta sus condiciones de posibilidad. Cabría escribir una historia de la filosofía occidental desde el punto de vista de cómo, en cada época, el discurso cultural trata de aproximarse críticamente al origen perdido. De alguna manera, en Occidente, filosofía, arte y ciencia regeneran simbólicamente la no-dualidad originaria".

"Antes de la aparición del Logos, el mecanismo retroprogresivo, el distanciarse del origen para recuperarlo por la vía de algún simbolismo, es ya patente. En Grecia, antes de que surja una teoría del mundo, lo que encontramos es una genealogía del mundo. Todo discurso sobre el origen de los tiempos, que en los griegos se halla consignado por escrito, es obra de varios autores, pero sobre todo de dos en particular; Hesíodo y Orfeo. La introducción del alfabeto griego, inspirado en el modelo fenicio, hace posible que Hesíodo ponga por escrito poemas procedentes de una remota tradición oral. Hesíodo dice: En el principio era el caos' o también: 'ante todo el caos', según Jaeger, Hesíodo no dice 'en el principio era el caos' sino 'primero tuvo origen el caos'".[34]

Como dice el Dr. Pratt, las culturas que rodeaban a Israel tenían relatos primigenios que hablaban acerca de eventos muy cercanos al principio del tiempo. Hacían esto para explicar las estructuras que los dioses habían erigido en el mundo en los tiempos antiguos. Sin embargo, el interés de sus tradiciones concernientes al mundo primigenio no se limitaba meramente a lo relativo a la historia

34 Salvador Panikker, Filosofía y mística, Ed. Kairos, 1992, Barcelona, pág. 25.

primitiva del mundo. Estos relatos primigenios habían sido escritos para justificar los programas religiosos y sociales de esos tiempos.

Moisés escribió el mito verdadero de origen, enfocándose explícitamente en la forma en que Jehová había creado y ordenado el mundo en los tiempos antiguos. Desde la creación hasta la torre de Babel, Moisés estaba relatándole a Israel lo que había sucedido hacía mucho tiempo. Sin embargo, la razón por la que hacía esto no era un simple interés histórico. Al ir guiando a los Israelitas desde Egipto hacia la tierra prometida, Moisés se enfrentó a muchos opositores que pensaban que él había llevado al pueblo de Israel por el camino equivocado. En respuesta a esta oposición, la historia primigenia demostraba que las políticas y metas de Moisés para Israel estaban de acuerdo con el verdadero diseño del universo. Consecuentemente, resistirse al programa de Moisés era resistirse a las ordenanzas de Dios.

En su registro de la creación ideal (Génesis capítulo 1 versículos 1 al capítulo 2 versículo 3) Moisés mostraba que Israel estaba en efecto moviéndose en la dirección del ideal de Dios al ir hacia Canaán. En su registro de la corrupción del mundo Génesis capítulo 2 versículo 4 al capítulo 6 versículo 8, Moisés mostró cómo Egipto era un lugar de corrupción y penalidades, resultado de la maldición de Dios sobre el pecado. Finalmente, en su registro del diluvio y del nuevo orden resultante (Génesis capítulo 6 versículo 9 al capítulo 11 versículo 9) Moisés mostró a Israel que los estaba llevando a un nuevo orden lleno de bendiciones, tal y como Noé antes que él, había traído un nuevo orden y bendiciones al mundo. Estos hechos primigenios justificaban plenamente la visión de Moisés para el futuro de Israel.

“Un arameo errante fue mi padre; y descendió al Egipto y estuvo allí, con poquísimos hombres; y allí se convirtió en una nación grande, poderosa y populosa. Y los egipcios nos maltrataron y nos oprimieron y nos impusieron pesadísimas cargas. Entonces clamamos a Jahvé, el Dios de nuestros padres, y Jahvé escuchó, oyó nuestra voz y vio nuestra aflicción y nuestros trabajos y nuestra angustia. Y Jahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo poderoso, con gran terror y señales y portentos, y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel”. Éste es el texto de los versículos 5 a 9 del capítulo XXVI del Deuteronomio. Esta es la estructura del Pentateuco pero para encontrarla, nos detendremos un poco más en Génesis.





La estructura del libro de la Génesis implica un triple ordenamiento secuencial: 1) caos primitivo, 2) ordenamiento divino, 3) poblar con este el mundo habitable ordenado por Dios, tal como señala Mircea “las regiones desiertas habitadas por monstruos, los territorios incultos, los mares desconocidos donde ningún navegante osó aventurarse, etcétera, no comparten con la ciudad de Babilonia o el nomo egipcio el privilegio de un prototipo diferenciado.

Corresponden a un modelo mítico, pero de otra naturaleza: todas esas regiones salvajes, incultas, etcétera, están asimiladas al Caos: participan todavía de la modalidad indiferenciada, informe, de antes de la Creación. Por eso, cuando se toma posesión de un territorio así, es decir, cuando se lo empieza a explotar, se realizan ritos que repiten simbólicamente el acto de la Creación’, la zona inculta es primeramente “cosmizada”, luego habitada[35]”. Primero Dios ordena el caos, luego lo habita.

Señala entonces el Dr. Pratt que “Los versículos 1 y 2 del capítulo 1 preparan el escenario mediante el título dado en el versículo 1, así como mediante la descripción que el versículo 2 da de la condición inicial del mundo. Escuchemos cómo lo planteó Moisés en el capítulo 1 versículo 2: Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas. (Génesis 1:2).

Este versículo introduce la tensión dramática que fluye a lo largo de todo este capítulo. Por un lado tenemos que el mundo está desordenado y vacío, o como se dice en Hebreo *tōhû wābōhû* esta expresión no ocurre tan frecuentemente en la Biblia como para saber con precisión qué significa. Pero muchos estudiosos creen que significa que el mundo era inhabitable, hostil a la vida humana, muy parecido a la manera en que un lugar desolado, un desierto o un yermo es inhóspito para la vida humana. Así que, al principio de este pasaje, vemos que un abismo inhabitable, tenebroso, primitivo y caótico cubría toda la tierra. El otro extremo que crea la tensión dramática aparece también en el versículo 2 del capítulo 1. Moisés escribió que “el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas”. El término Hebreo utilizado aquí es *merachefet* que significa sobre volando alrededor del caos.

35 Mitos del eterno retorno, ibid, pág. 10.

En efecto, Dios estaba listo para entrar en acción a fin de remediar el caos que cubría la tierra. Esta tensión dramática inicial suscita varias preguntas: ¿Qué hará el Espíritu de Dios? ¿Qué sucederá con el caos?

Teniendo en mente esta tensión dramática inicial en los primeros versículos, podemos entonces apreciar la resolución de la misma en la sección final del relato de creación de Moisés: el mundo ideal en Génesis capítulo 2 versículos 1 al 3".[36]

"Y acabó Dios en el día séptimo la obra que hizo; y reposó el día séptimo de toda la obra que hizo. Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó" (Génesis 2:2-3).

Cuando Moisés describió a Dios asumiendo el reposo sabático, otorga una bendición especial a ese día y haciéndolo santo, lo que estaba haciendo era declarar que había sido resuelta la tensión existente entre el caos y el Espíritu de Dios que había sobre volado dicho caos. Es la misma tensión dramática que establece Juan cuando comienza como en Génesis "*En el principio* era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella[37]". Dios había subyugado a la oscuridad, había dominado al abismo caótico, y se deleitaba en el mundo ideal que había ordenado. La historia de la creación concluye con esta visión placentera y apacible de un universo en perfecta armonía.

Este pasaje enseña –como señala Pratt– que Dios subyugó el caos ordenando el mundo conforme a un plan maravilloso de seis días descrito en los versículos 3 al 31 del capítulo 1 de Génesis.

El foco de atención de este material se hace manifiesto cuando leemos repetidamente que Moisés introduce acciones con la frase, "Y dijo Dios". Esto se debe a que Dios es el personaje principal de este material, y su poderosa palabra es el centro de atención de estos versículos.

La mera palabra de Dios puso un orden magnífico en el mundo. A diferencia de muchos de los dioses mitológicos de otras culturas, el Dios de Israel no enfrentó dificultades o luchas al crear. Dios

36 Historia Primigenia, pág. 8.

37 Prólogo del Evangelio de San Juan.





simplemente habló, y el mundo fue debidamente ordenado. Más aún, el orden establecido por Dios mediante Su palabra (El Logos) manifestaba Su poderosa sabiduría (su logos). Dios ordenó el mundo de la mejor manera conforme a su sabiduría.

Muchos intérpretes han reconocido que los días en que Dios puso orden a la creación se dividen en dos conjuntos de tres días: los días uno al tres y los días cuatro al seis. La relación entre estos dos conjuntos de días ha sido descrita de muchas maneras, y existen múltiples interconexiones.

Una forma útil de introducirnos a estos patrones es partiendo de la descripción de la tierra en Génesis capítulo 1 versículo 2. Recordemos que Moisés dijo que la tierra estaba tōhû wābōhû, o "desordenada y vacía". Estos términos pueden ser usados para explicar lo significativo de los dos conjuntos de tres días.

El mapa de Babilonia muestra la ciudad en el centro de un vasto territorio circular orillado por el río Amargo, exactamente como los súmeros se representaban el Paraíso. Esa participación de las culturas urbanas en un modelo arquetípico es lo que les confiere su realidad y su validez. Dios revoloteaba sobre la faz del abismo, es decir, sobre las aguas, las aguas son El Abraxas de la vida y de la muerte, de la luz y la oscuridad.

Por un lado, durante los tres primeros días, Dios se ocupó del hecho de que la tierra estaba desordenada o "sin forma". Es decir que Dios dio forma a su creación al separar una área de otra y al formar esferas o dominios dentro de Su creación. Por otro lado, durante los tres últimos días, Dios se ocupó del hecho de que el mundo caótico estaba "vacío" o "sin contenido". La solución de Dios fue llenar los diversos dominios que había creado con habitantes. Tal como señala Mircea "El establecimiento en una región nueva, desconocida e inculta, equivale a un acto de creación. Cuando los colonos escandinavos tomaron posesión de Islandia, *land-náma*, y la rozaron, no consideraron ese acto ni como una obra original, ni como un trabajo humano y profano. La empresa era para ellos la repetición de un acto primordial: la transformación del caos en Cosmos por el acto divino de la Creación.

Al trabajar la tierra desierta repetían de hecho el acto de los dioses, que organizaban el caos dándole formas y normas[38]". Por eso para los griegos la teogonía, precede a la cosmogonía, y ésta a la antropogonía, los dioses ordenan el caos y lo pueblan.

Pensemos acerca de los tres primeros días. En el día primero, Dios separó el dominio del día del de la noche. Aún antes de que hubiera sol, Dios hizo que la luz brillara en la oscuridad en el tenebroso mundo caótico.

En el día segundo, Dios separó el área de las aguas debajo y el de las aguas que están por encima de la tierra, extendiendo un firmamento o domo por encima de la tierra.

Esta acción divina causó lo que ahora llamamos la atmósfera de nuestro planeta, separando las aguas en la tierra de la humedad arriba en el cielo.

En el día tercero, Dios separó el territorio correspondiente a la tierra seca de los mares. Los océanos fueron acumulados en ciertas regiones del planeta, y apareció la tierra seca. La vegetación comenzó a crecer en la tierra seca. Así fue como Dios dio forma a un mundo desordenado en los tres primeros días. Erigió los dominios de la luz y las tinieblas, el cielo separando las aguas arriba de las aguas debajo, y la tierra seca.

De acuerdo con el registro de Moisés, una vez que Dios se ocupó de la falta de forma de la tierra creando dominios durante estos tres primeros días, se ocupó entonces de la vacuidad de la tierra en los tres últimos días poniendo habitantes en estos dominios.

En el día cuarto, Dios puso el sol, la luna y las estrellas en los cielos para llenar los dominios de la luz y las tinieblas que había formado en el primer día. Estos cuerpos celestes fueron puestos en el cielo para enseñorear o regir al día y a la noche y para mantenerlos separados.

En el día quinto, Dios puso las aves en los aires y las criaturas marinas en los océanos. Estos habitantes llenaron los dominios de las aguas arriba y las aguas debajo los cuales habían sido formados en el segundo día.

Finalmente, en el día sexto, Dios puso a los animales y a la humanidad en la tierra seca. Estos habitantes llenaron el dominio de tierra seca el cual Dios había hecho emerger del mar en el tercer día.

38 Ibid, Mircea Eliade, pág. 11.





En camino hacia Canaán, los judíos pasaron muchas necesidades y dudaron del plan de Moisés, este decide entonces escribir un texto cosmogónico-político, es decir, justificar que la salida de Egipto y la entrada a Canaán es la salida del caos y la entrada triunfante al Paraíso ordenado por Dios.

Como sostiene el Dr. Pratt: Moisés describe la tensión dramática entre el mundo caótico y el Espíritu Santo de manera tal que queda claro que no está escribiendo solamente acerca de la creación sino también del éxodo de Israel.

Por un lado, recordemos que en Génesis capítulo 1 versículo 2, Moisés describe a la tierra como "desordenada" o carente de forma. Por otro lado, describe al Espíritu de Dios sobre volando o moviéndose por encima.

Cuando vemos otro pasaje en el que Moisés alude a este cuadro dramático de Génesis podemos entender cuán significativa es esta escena. En Deuteronomio capítulo 32 versículos 10 al 12, Moisés usó la terminología de Génesis capítulo 1 versículo 2 para llamar especial atención a la conexión entre el éxodo de Israel y el relato de la creación. Leamos como hace alusión a Egipto como desordenado y vacío: "[Jehová] Le halló en *tierra de desierto, y en yermo de horrible soledad;* lo trajo alrededor, lo instruyó, lo guardó como a la niña de su ojo. Como el águila que excita su nidada, *revolotea* sobre sus pollos, extiende sus alas, los toma, los lleva sobre sus plumas, Jehová solo le guió, y con él no hubo dios extraño". (Deuteronomio 32:10-12).

Estos versículos son importantes porque, de todos sus escritos, este es el único lugar en donde Moisés vuelve a usar los términos que traducimos "desordenada" "se movía sobre".

En el versículo 10, el término traducido como "yermo" es la palabra hebrea *tōhû* que aparece en Génesis capítulo 1 versículo 2 como "desordenada".

También, el término traducido como "revolotea" en el versículo 11 es la palabra hebrea *merachefet*, que se usa en Génesis capítulo 1 versículo 1 que habla del Espíritu de Dios que se movía sobre la faz de las aguas. La conexión entre Egipto y el caos, al igual que la resolución de la tensión dramática en la que Dios y el orden salen triunfantes va saliendo a luz.

Moisés puso estos términos uno con otro en Deuteronomio 32 a fin de conectar sólidamente dicho capítulo con Génesis capítulo 1 versículo 2. ¿Pero cómo es que el uso de estos términos establece esta conexión? ¿Cuál es el significado de las palabras "yermo" y "revolotear" en Deuteronomio 32 versículos 10 al 12?

En primer lugar, Moisés aplicó el término "yermo" a Egipto. En el capítulo 32 versículo 10 leemos: (Jehová) Le halló en tierra de desierto, y en yermo de horrible soledad. (Deuteronomio 32:10).

En segundo lugar, Moisés usó el término "revolotear" para referirse a la presencia de Dios con Israel, probablemente en la columna de nube y en la columna de fuego. Deuteronomio capítulo 32 nos ayuda a comprender cómo Moisés veía una situación paralela entre la creación y la liberación de Israel de manos de Egipto. Moisés estaba diciéndoles a sus lectores que tanto la creación como la liberación de Israel del cautiverio en Egipto involucraban mundos caóticos e inhabitables. También les decía que Dios se movía en el caótico mundo primigenio de la misma forma en que revoloteaba sobre Israel cuando los liberó de Egipto.

A partir de estos paralelos entre la creación y el Éxodo, podemos ver que Moisés escribió acerca del tenebroso mundo caótico no meramente para decirle a Israel acerca de la creación, sino para presentar la obra de Dios en la creación también como un prototipo, un patrón, un paradigma que explicaba lo que Dios estaba haciendo en favor de la nación de Israel en su tiempo. La Salvación es para el hebreo una liberación de la esclavitud, y esta liberación es asociada con un acto creador de Dios.[39]

Cuando Moisés escribió acerca de la obra original en la creación, lo hizo con el fin de mostrar a sus lectores que no habían cometido un error al salir de Egipto para seguirlo, sino que se estaban dirigiendo a la Tierra prometida, es decir, al Edén. Pentateuco comienza con Edén y termina en Tierra Prometida.

Como señala el Dr. Pratt El término Hebreo para "reposo" en Génesis capítulo 2 versículo 2 es *Shabbat* o como nosotros decimos "*Sabbath*", sábado o día de reposo. Esta terminología conecta la historia de la creación con el éxodo de Israel de una manera adicional.

39 2 Cor. 5:17.





Moisés y los israelitas usaban el término *Shabbat* principalmente para referirse a las ordenanzas sabáticas para la observancia de los días de reposo, los cuales debían disfrutar de conformidad con la Ley de Moisés. De hecho, en el listado de los Diez Mandamientos en Éxodo capítulo 20, Moisés explicó que Israel debía observar e *Sabbath* en virtud de lo que Dios había hecho en Génesis capítulo 2. Acuérdate del día de reposo para santificarlo… Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día. (Éxodo 20:8-11).

Cuando Israel escuchó en Génesis que Dios había reposado en el séptimo día, no podían evitar relacionar el relato de Génesis con sus propias ordenanzas sabáticas, y con los Diez Mandamientos. Aunque los israelitas guardaban el sábado en cierta medida en el desierto, es importante que nos demos cuenta de que la observancia del día de reposo en su plenitud sólo podía llevarse a cabo en la Tierra Prometida.

Sólo hay descanso en una tierra ordenada. En la tierra caótica sólo hay laboriosidad pesada. Puesto que la plena observancia del *Sabbath* sólo podía llevarse a cabo –sigue diciendo Pratt– cuando Israel entrara en la tierra prometida. Frecuentemente, Moisés hablaba de Canaán como tierra de "reposo" o el "lugar de reposo", usando los términos hebreos *nuach* o *menucha* los cuales están estrechamente relacionados con *Shabbat*. En varios lugares, Moisés describe a la tierra prometida como el lugar de reposo de Israel en donde la nación finalmente observaría la adoración en la forma requerida por la ley de Moisés.

Por ejemplo, en Deuteronomio capítulo 12 versículo 11, leemos lo siguiente: "Mas pasaréis el Jordán, y habitaréis en la tierra que Jehová vuestro Dios os hace heredar; y él os dará reposo de todos vuestros enemigos alrededor, y habitaréis seguros. Y al lugar que Jehová vuestro Dios escogiere para poner en él su nombre, allí llevaréis todas las cosas que yo os mando: vuestros holocaustos, vuestros sacrificios, vuestros diezmos, y todo lo escogido de los votos que hubiereis prometido a Jehová".[40] Esta estrecha conexión entre el *Sabbath* y la plenitud de la adoración nacional de Dios en la tierra prometida explica por qué Moisés finalizó su relato de creación con el reposo sabático de Dios. Moisés estaba explicando a los israelitas que de la misma manera en que Dios había transformado a la

40 Deuteronomio 12:11.

tierra del caos al *Sabbath*, así estaba llevando a Israel del caos de Egipto al destino de reposo sabático en la tierra prometida.

En primer lugar, al liberar a Israel de Egipto, Dios desplegó el mismo poder que había demostrado al poner en orden la creación en Génesis capítulo 1. Por un lado, Dios revirtió el orden establecido en la creación al enviar plagas sobre los egipcios. Retornó la dialéctica entre el caos y el orden, la tensión dramática ahora es Egipto o Tierra prometida, como se dice, "fue más fácil para Moisés, sacar a su pueblo de Egipto, que sacar Egipto de su pueblo".

En vez de aguas rebosantes de vida como en el principio, las aguas de Egipto se volvieron mortíferas y los peces murieron cuando Dios convirtió el agua en sangre. En vez de que los seres humanos se enseñoreasen sobre los seres vivientes como Dios lo había ordenado en el principio, ranas, mosquitos, insectos y langostas señoreaban sobre los egipcios. La separación de la luz y las tinieblas en la creación fue abolida por las tinieblas que cubrieron la tierra de Egipto aún durante el día. En vez de que la tierra produjese vegetación, hubo granizo, fuego y langostas que destruyeron todas las cosechas en Egipto. En vez de fructificar y multiplicarse, tanto los animales como la gente de Egipto murieron en grandes cantidades. De esta y muchas otras maneras, las maldiciones sobre Egipto revirtieron el orden que Dios había establecido en los seis días de Génesis capítulo 1. Durante el tiempo de las plagas, la tierra de Egipto realmente sufrió una regresión al caos primigenio. No nos sorprende entonces el que Moisés haya convocado a Israel para dejar aquel lugar, refiriéndose a él como un desordenado yermo de horrible soledad.

Cualquier israelita que hubiese creído que la vida en Egipto era buena, tenía que tomar en cuenta el relato de creación de Moisés. Su experiencia en Egipto contrastaba fuertemente con la manera en que los egipcios pensaban acerca de su propia tierra. Los egipcios creían que era una tierra bendecida por los dioses, y aparentemente algunos de los Israelitas también creían eso. Pero Moisés dejó claro que Egipto se había vuelto lo opuesto al mundo ideal que Dios había ordenado.

Aunque este contraste con Egipto es suficientemente claro, los seis días de la creación tenían también una correspondencia positiva con la liberación de Egipto.





Mientras los egipcios veían que su tierra iba en retroceso hacia el caos primigenio, los israelitas veían a Dios ordenando el mundo a su favor en formas que se parecían a los seis días de la creación. Sus aguas permanecieron frescas y vivificadoras. Ellos no fueron plagados con ranas y langostas. Disfrutaron de luz mientras los egipcios sufrían en las tinieblas. Los campos de Israel permanecieron productivos. Sus animales fueron protegidos, y los Israelitas se multiplicaron durante su estancia en Egipto. Más aún, en una impresionante demostración dramática de Su control sobre la creación, Dios contuvo al Mar Rojo e hizo aparecer tierra seca ante Israel, tal y como había aparecido en el tercer día de la creación.

Aquí vuelve a tener sentido el texto ya mencionado de Deuteronomio "Un arameo errante fue mi padre; y descendió al Egipto y estuvo allí, con poquísimos hombres; y allí se convirtió en una nación grande, poderosa y populosa. Y los egipcios nos maltrataron y nos oprimieron y nos impusieron pesadísimas cargas. Entonces clamamos a Jahvé, el Dios de nuestros padres, y Jahvé escuchó, oyó nuestra voz y vio nuestra aflicción y nuestros trabajos y nuestra angustia. Y Jahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo poderoso, con gran terror y señales y portentos, y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel".[41]

El filósofo alemán Emmanuel Kant (1724-1804) asegura que el tiempo –al igual que el espacio– no es un concepto, sino una intuición pura de la sensibilidad, con lo cual quiere decir que el tiempo es una individualidad única que es conocida o aprehendida directamente por la mente o razón. El tiempo, según Kant, no es una cosa entre otras cosas, sino una forma pura de todas las cosas posibles. Un aporte significativo de Kant sostiene que el tiempo consiste en el cauce previo de nuestras vivencias, porque estas últimas se dan sucesivamente. Aunque el tiempo no es forma pura de la sensibilidad, como sostiene Kant, la definición de tiempo como suceso, es exacta.

Anaximandro concibe al tiempo como sucesión de contrarios que se aniquilan y se vengan unos de otros según una ordenación temporal, para él el tiempo es suceso, y aunque todo suceso acontece en la historia, tal como lo plantea el pensamiento hebreo, de a poco se irá

41 Deut. 26:5-9.

ontologizando y des-historizando el concepto de tiempo en la Grecia Antigua. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

A pesar de existir diversas traducciones de este fragmento –algunas de las cuales serán referidas en los acápites posteriores de este artículo–, A. Bernabé ha propuesto una aproximación que parece dar cuenta de forma más adecuada del sentido original atribuible a la sentencia. Dicha traducción ha sido formulada en los siguientes términos: "Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo"[42]. Si el Ser es suceso y nunca puede darse un suceso sin la aniquilación de un contrario, la plenitud del Ser no Es, sino que se da, se desarrolla, este desarrollo es el proceso de des-pliegue hacia un retorno originario en la plenitud del tiempo primigenio.

Por el contrario, a partir del filósofo griego Parménides (c. 515 a.C.), la inmensa mayoría de los pensadores occidentales han creído que el transcurso del tiempo es sólo una ilusión para las criaturas humanas y que la realidad última es esencialmente intemporal. Por intemporalidad se entiende una dimensión en la que no hay ayer ni mañana, en la que las cosas no suceden sino que solamente existen, en la que el tiempo no pasa, en la que todo es, y es simultáneamente.

La verdad, la realidad última, siguiendo el pensamiento de Parménides y de Platón, es inmutable, estática, inmóvil, intemporal e indestructible. No deviene, es decir, no llega a ser ni deja de ser. La historia, según esta cosmovisión, no pertenece al mundo de la verdad (o mundo de las Ideas) sino al mundo imperfecto de la temporalidad, donde no reside la realidad última. La historia del hombre es una imitación de la realidad superior e intemporal. La historia del hombre no puede afectar a la realidad sino que, por el contrario, es determinada –fatalmente– por ella. A partir entonces de Platón, la participación ya no se da en cuanto al origen que es histórico, sino en cuanto a la idea, que es intemporal. Ya no es una participación arquetípica en la que se

42 Bernabé, Alberto, Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito (3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2008), p. 17.





proyecta una política en base al símbolo mitologizado de los astros, sino la participación metafísica en orden a las ideas. La astrología se convierte en metafísica, y la política en ética.

Así como a los griegos les llamaba la atención la peculiaridad de las cosas, a los hebreos les llamaba la atención la peculiaridad de los eventos. Ellos son los que existen verdaderamente y los eventos ocurren en el tiempo, las cosas son cosas que pasan. Incluso Yahvéh, el Dios de Israel, es el Dios de los actos o acciones, no es una persona fría y congelada en otro mundo, Dios es la operatividad de sus acciones en la historia, no es Teoría, no está dado a la contemplación sino a la acción, a Dios se lo conoce cumpliendo, haciendo.

Es el Dios que realiza eventos portentosos, tales como el cruce del Mar Rojo y la liberación de Israel. Von Orelli llega a la conclusión de que "el concepto semítico del tiempo es muy cercano al de su contenido", sin el cual el tiempo sería imposible.

Cuando Santo Tomás y San Agustín leen en Éxodo 3;14 "yo soy el que soy", acude a la filosofía griega para entenderlo, ya están dentro del esquema de la mitologización, o helenización del pensamiento hebreo. Muy importante, en este contexto, es la observación de Johannesc Pedersen, quien afirma que para nosotros el tiempo es una abstracción, ya que distinguimos el tiempo de los sucesos que ocurren en él; en tanto que para los semitas el tiempo es la existencia misma, la vida misma, el suceso mismo.

El pensamiento griego es sustancialista, necesita fijar los entes para conocerlos abstractamente, el hebreo no los comprende *in abstracto,* sino como eventos que deben ser descritos en la dinámica misma del Espíritu. "El viento sopla donde quiere, y oyes su ruido, pero no sabes de dónde viene y a dónde va; así pasa con todo el que ha nacido del Espíritu".[43]

Para el aristotélico el tiempo es la medida del movimiento según un antes y un después[44], y el movimiento es el paso de la potencia al acto, lo cual implica imperfección. Para el hebreo la eternidad es el tiempo infinito de los seres inmortales, nada hay fuera del tiempo.

43 Juan 3:8.

44 Aristóteles, Física iv., 11. 220a.

Por ejemplo, la mentalidad griega sitúa el tiempo "adelante" y "detrás" del observador. Para los filósofos griegos (así como para la mayoría de nosotros, herederos del pensamiento griego), el pasado quedó "atrás" y el futuro está "adelante". De allí que el tiempo sea representado linealmente en la mentalidad griega, sea esta línea una circunferencia o una recta.

El Dios de la Biblia no puede existir fuera del tiempo, ya que existencia e intemporalidad, para los antiguos hebreos, no son compatibles. Si alguien o algo está "fuera del tiempo" es porque no existe, ha dejado de ser.

Los muertos, en el concepto de las Escrituras hebreas, están "fuera del tiempo", porque han dejado de existir. Para ellos ya no hay transcurso de tiempo ni sucesión de eventos de ninguna clase. No participan de la vida ni tienen noción del tiempo (Eclesiastés 9:5-6). Por eso para Kant, "el judío", como le llama Derrida en la triple síntesis, el tiempo es el horizonte del espacio. El tiempo es el horizonte de comprensión del Ser, dirá también Heidegger. La sucesión, el advenir, el acontecimiento son el horizonte de Dios, podemos decirlo así, siguiendo a Hegel, en Dios hay un progreso, un "llegaré a ser, lo que llegaré a ser", ese "llegar a ser" es que el futuro es la re-apropiación disruptiva de una "re-presentación del origen", el origen vuelve a presentarse, aún sin repetirse, se avanza recuperando el origen, remontándose a él. "Así dijo Jehová: Paraos en los caminos, y mirad, y preguntad por las sendas antiguas, cuál sea el buen camino, y andad por él, y hallaréis descanso para vuestra alma. Mas dijeron: No andaremos".[45]

Todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo; el hecho es suficientemente conocido para que nos baste con recordar algunos ejemplos: "Debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio". "Así hicieron los dioses; así hacen los hombres".[46]

Como en Génesis 1:28, Levítico promete "hacer crecer" (esto significa autoridad en la Biblia) y multiplicar en bienes y familia al pueblo suyo. "Me volveré a vosotros, y os haré crecer, y os multiplicaré, y afirmaré mi pacto con vosotros". (Levítico 26:9).

45 Jeremías 6:16.

46 Cf. M. Eliade, Comentarii la legenda Mesterului Manóle. Pág. 56 y sig.





En Génesis capítulo 2 versículos 10 al 14 leemos lo siguiente: "Y salía de Edén un río para regar el huerto, y de allí se repartía en cuatro brazos. El nombre del uno era Pisón; éste es el que rodea toda la tierra de Havila, donde hay oro; y el oro de aquella tierra es bueno; hay allí también bedelio y ónice. El nombre del segundo río es Gihón; éste es el que rodea toda la tierra de Cus. Y el nombre del tercer río es Hidekel; éste es el que va al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Éufrates". (Génesis 2:10-14).

Moisés escribió acerca de un río que salía del Edén y se repartía en cuatro ramales. Estos ramales eran el Pisón, El Gihón, el Hidekel o Tigris y el Éufrates. Un río en el Edén era la fuente central que alimentaba a estos cuatro ríos.

Nos dice Pratt "Al explorar la descripción que Moisés hace, debemos recordar que a lo largo del tiempo han habido muchos cambios en la geografía de nuestro planeta desde el principio del mundo. Ya para el tiempo Moisés tal fuente central de agua que alimentaba los cuatro ríos había desaparecido. La Escritura nos enseña que esta fuente central de agua reaparecerá al final de los tiempos. Sin embargo, la referencia que hace Moisés a estos cuatro ríos alimentados por un río central nos proporciona un cuadro aproximado de la localización del Edén".[47]

Podemos identificar a los ríos Tigris y Éufrates mencionados en los versículos 13 y 14 del capítulo 2 con la actual Iraq. El hecho de que Génesis mencione estos ríos ha llevado a la mayoría de los intérpretes modernos a pensar que Génesis concuerda con la mitología Babilónica, y que el Edén estaba localizado en la región de Mesopotamia. En el lenguaje Babilónico, Edén significa "planicie, o "llano"; término que corresponde a la descripción de la región baja del Tigris y el Éufrates. No obstante, Edén en hebreo significa "sitio agradable o placentero", y no "planicie". De manera que Moisés no estaba usando la palabra Babilónica en absoluto.

Como bien explica el Dr. Pratt, aunque Moisés usó una palabra Hebrea homófona, su concepto del lugar no era el mismo. De hecho, el relato de Génesis establece explícitamente que el Edén no estaba limitado a Mesopotamia.

47 Ibid. 8.

Como vimos en Génesis capítulo 2 versículo 10, el Tigris y el Éufrates fluían de un gran río que estaba localizado en el Edén. Leemos en el versículo 10: "Y salía de Edén un río para regar el huerto, y de allí se repartía en cuatro brazos". (Génesis 2:10). Lo que este pasaje ilustra es que el río en el Edén alimentaba al Tigris y al Éufrates, no que el Edén estaba limitado a la región del Tigris y el Éufrates. Moisés mencionó al Tigris y al Éufrates a fin de proveer una orientación general del extremo Este del Edén. Los grandes ríos en el este marcaban el límite de la frontera oriental de la región del Edén.

Este punto de vista se confirma en vista de localización de los otros ríos mencionados en Génesis capítulo 2. En el capítulo 2 versículo 11, Moisés menciona otros dos ríos. Dice que el río del Edén alimentaba al Pisón el cual rodea la tierra de Havila, y también el río Gihón, que rodea la tierra de Cus. En el Antiguo Testamento las tierras de Havila y Cus se asocian frecuentemente con la región de Egipto. No podemos estar seguros precisamente cómo entendía Moisés la relación de estos dos ríos con el gran río Nilo, pero podemos decir con seguridad que señala a la región noreste de Egipto como la frontera oeste del Edén.

Vemos entonces que, según lo que entendía Moisés, el Edén no era un lugar pequeño. Era una gran superficie que se extendía desde el Tigris y el Éufrates hasta donde actualmente se localiza el Sur de Turquía y hasta el borde de Egipto, casi toda la región conocida como la creciente fértil. Dentro de este gran territorio se encontraba el huerto del Edén, la pieza central de gran territorio de Edén: "En aquel día hizo Jehová un pacto con Abram diciendo: A tu descendencia daré esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Éufrates. (Génesis 15:18).

La Tierra prometida no podía estar sino en el centro del mundo, y el centro del mundo no podía ser otro que el Edén, el lugar que ha creado Dios como Paraíso. Nos cuenta al respecto Mircea Eliade que "Paralelamente a la creación arcaica en los arquetipos celestes de las ciudades y de los templos, encontramos otra serie de creencias más copiosamente atestiguadas aún por documentos, y que se refieren a la investidura del prestigio del "Centro". Hemos examinado este problema en una obra anterior; aquí nos contentaremos con recordar los resultados a que hemos llegado. El simbolismo arquitectónico del Centro puede formularse así:





a. La Montaña Sagrada —donde se reúnen el Cielo y la Tierra— se halla en el centro del Mundo;
b. Todo templo o palacio —y, por extensión, toda ciudad sagrada o residencia real— es una "montaña sagrada", debido a lo cual se transforma en Centro;
c. Siendo un *Axis mundi*, la ciudad o el templo sagrado es considerado como punto de encuentro del Cielo con la Tierra y el Infierno.[48]

En el pensamiento egipcio el *nun* originario era un montículo que brotó como "pirámide" en el comienzo y metaforizada el centro del mundo. Los lugares altos jugaron un papel importante en el culto israelita, y la primera mención bíblica de un sitio de adoración, más tarde llamado un "lugar alto", se encuentra en Génesis 12:6-8 donde Abram construyó altares al Señor en Siquem y Hebrón. Abraham construyó un altar en la región de Moriah y estaba dispuesto a sacrificar a su hijo allí (Génesis 22:1-2). Tradicionalmente se cree que este sitio es el mismo lugar alto donde se construyó el templo de Jerusalén. Jacob preparó un pilar de piedra al Señor en Bet-el (Génesis 28:18-19), y Moisés se encontró con Dios en el Monte Sinaí (Éxodo 19:1-3).

Los griegos descubrieron el arquetipo como idea, el ser histórico como naturaleza, y el suceso como movimiento. Todo esto lo descubrieron por dos vías: a través del contacto con los fenicios, la versión palestina de los mitos egipcios. Y a través del contacto directo con los egipcios del 525 a.C. en adelante.

Para los egipcios creían que antes de nada existía el Noun, la materia caótica, increada y eterna, que en su seno albergaba los arquetipos de todos los seres futuros posibles: mundos, individuos y cosas, etc. Esta materia envolvía además al Kheper o Khepra (representado por el signo del escarabajo en jeroglífico), un principio dinámico que la ordenada a través del tiempo a "engendrar el mundo y las diferentes especies, actualizando sus virtualidades". En resumen, el movimiento del Khepra hizo que el Noun actualizara los infinitos seres que permanecían en él en potencia, hizo que la materia eterna diera paso a la creación de los seres que pueblan el universo. El primer fruto de esta actividad fue la creación o la aparición del dios Râ, el

48 Ibid pág. 12.

demiurgo del mundo. Éste se convierte en la causa eficiente de otros seres y, para continuar la tarea, sopla el *"Schú"* (el aire, espacio vacío), escupe el *"Tefnut"* (el agua). Esta es la primera Trinidad de la divinidad egipcia. A partir de sus creaciones inmediatas, es decir, por mediación del Schú (el aire) y del *Tefnut* (el agua) crea *"Keb"* (la tierra) y *"Nut"* (el cielo, la luz, el fuego) y, a partir de estos últimos, crea a Osiris, a Kharkhentimiriti (el omnividente), a Set, a Isis, a Nephtys. Esta es la enéada que es el símbolo de la ingente obra de la creación del universo. Esta es la que habría que multiplicar hasta el infinito, porque a través de ella aparecieron procesiones incalculables de generaciones "que se multiplicaron en la tierra".

Como señala el filósofo africano Eugenio Nkogo Ondó "Todos los filósofos griegos que viajaron a Egipto, a su vuelta a Grecia, reproducirán de una forma o de otra la doctrina cosmogónica del Egipto de la Negritud. Así para Tales de Mileto, el "*arjé*" es el agua (*Tefnut*), para Anaximandro, el "*ápeiron*", lo infinito que recuerda a la infinidad de seres futuros posibles que existían en el seno del *noun*, para Anaxímenes, el aire (el Schú), para Heráclito de Éfeso, es el fuego (el *Nut*). El ser eterno e inmutable de Parménides tiene la característica de la materia increada egipcia.

Empédocles afirmará que este ser inmutable no es una substancia única sino que se compone de agua, aire, tierra y fuego, mientras que Anaxágoras sustituirá la "n" del *noun* egipcio para obtener el *nous* griego. Es el paso del principio materiado de los dioses de la tierra, al principio espiritual de los dioses del cielo.

Aristóteles, a su vez, cree que el mundo sublunar se compone de agua, aire, tierra y fuego y que el mundo celeste está poblado de substancias inmutables, ingenerables e incorruptibles, en los que se observa una clara influencia de la separación entre el *noun* y los primeros seres creados por su hijo, el dios Ra. La reproducción más completa, sin duda imperfecta, de la cosmogonía egipcia la lleva acabo el divino Platón. De esta cosmogonía deduce su doble concepción del mundo: el inteligible o de las ideas y el de la realidad sensible. El inteligible es eterno e inmutable, reflejo de la eternidad del *noun* egipcio, el de la realidad sensible, que abarca todo lo cambiante, representa todo lo que ha sido creado por el dios Râ, el demiurgo del mundo. Pero el demiurgo platónico no es realmente un creador, no





tiene origen, es más bien una figura extraña al proceso de la creación del universo. Surge de repente, cuando el Dios eterno ya había completado su obra de la creación del mundo. El Dios eterno era bueno y quiso crear el mundo a su imagen y semejanza. Así "tomó todo cuanto es visible, que se movía de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden", supuesto que, lógicamente, este era "mejor que aquel". Imaginó pues que "al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello". Razonando de esta forma, llegó a la conclusión de que, en el mundo de la realidad visible nunca los seres irracionales podían ser más hermosos que los racionales y que era imposible que la razón "se genere en algo sin alma". Por eso, al "ensamblar el mundo colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza". Al ser moldeado con sumo cuidado de la mano eterna, el universo parecía a un verdadero 'ser viviente provisto de alma y razón por la providencia de Dios'[49]". Todos los contenidos de la filosofía griega surgen de la filosofía egipcia y hebrea, pero justamente, los griegos al haber convertido los símbolos arquetípicos de la mitología sagrada en conceptos abstractos de la técnica especulativa, entonces quedó asimilado que la filosofía nace con los griegos y los griegos son el fundamento de Europa, cuando el cristianismo se hace heleno-cristiano, pierde el tiempo primordial, y surge el progresismo actual.[50]

Todo lugar sagrado se remonta al origen, por eso el tabernáculo de los judíos era la hierofanía espectral del Edén, el advenir presentante de lo sacro originario. Pratt desarrolla siete similitudes entre el Tabernáculo y el Edén: Primero, en Génesis capítulo tres versículo ocho Moisés usó una expresión especial al decir que Dios se paseaba en el huerto. La expresión Hebrea traducida aquí como "paseaba" es *mit halek*. Esta terminología es importante porque es una de la formas en que Moisés describe la presencia especial de Dios en el tabernáculo, en Levítico capítulo 26 versículos 11 y 12, y otros pasajes.

Segundo, en el capítulo 2 versículo 9 Moisés menciona el árbol de la vida como un elemento central del huerto del Edén. Este árbol sacramental poseía el poder de dar vida eterna a quienes comieran de él.

49 Filosofía Mestiza, FAIA, Ecosofía, pág. 30.

50 No de la Kabala como plantea Meinvielle, sino en el seno de la misma religión de Julio Meinvielle.

Aunque la Biblia no dice esto explícitamente, la investigación arqueológica reciente ha notado que en muchos sitios en el mundo antiguo habían imágenes estilizadas del árbol de la vida en los lugares sagrados. Esta evidencia apunta fuertemente a la interpretación según la cual el *menorah,* el candelero de siete brazos del tabernáculo de Moisés, era muy probablemente una representación estilizada del árbol de la vida. De esta manera, se demuestra que el huerto del Edén era originalmente el lugar sagrado sobre la tierra.

Un tercer aspecto que Moisés destacó acerca de la santidad del Edén fue su interés en el oro y ónice de la región. En el capítulo 2 versículos 12 y 13 encontramos que la región del Edén era abundante en oro y ónice. Como era de esperarse, Éxodo capítulos 25 al 40 mencionan al oro y al ónice como elementos importantes para la construcción del tabernáculo.

Una cuarta conexión entre el huerto del Edén y el tabernáculo es la presencia de querubines. De acuerdo con Génesis capítulo 2 versículo 24, Dios puso querubines en el huerto del Edén para vigilar el acceso al árbol de la vida. De manera similar, los querubines aparecen en las decoraciones del tabernáculo en pasajes como Éxodo capítulo 25 versículo 18 y capítulo 37 versículo 9. Estos querubines le recordaban a Israel no solamente los ángeles en el cielo, sino también los ángeles que estaban presentes en el santo huerto del Edén.

Quinto, como leemos en el capítulo 3 versículo 24, la entrada al Edén estaba localizada al este, es decir en el extremo oriente. Este dato podría parecer insignificante hasta que nos damos cuenta de que, como en la mayoría de los templos del antiguo medio oriente, la entrada del tabernáculo estaba también del lado oriental; de acuerdo con Éxodo capítulo 27 versículo 13 y muchos otros pasajes. Una vez más, el Edén es presentado como la santa morada de Dios.

Sexto, Moisés habló del servicio que Adán realizaba en el Edén en palabras semejantes a las que usó en otro lugar para referirse al servicio levítico en el tabernáculo. En el capítulo 2 versículo 15, Moisés describe las responsabilidades que Adán tenía en el Edén, de la siguiente manera: "Tomó, pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara, y lo guardase". (Génesis 2:15).





Estos términos vuelven a aparecer juntos solamente en Números capítulo 3 versículos 7 y 8, y capítulo 8 versículo 26, en donde Moisés describe el trabajo de los levitas en el tabernáculo, usando las mismas expresiones. Adán y Eva servían como sacerdotes en el huerto del Edén.

Séptimo, es significativo que la formación del huerto del Edén se llevó a cabo después de los seis días de creación. Como vimos en la lección anterior, los seis días de creación llegaron a su clímax con la observancia sabática de Dios en Génesis capítulo 2 versículos 1 al 3. Resulta muy interesante el hecho de que, conforme a Éxodo capítulo 24 versículos 16 en adelante, Moisés haya pasado seis días en el monte con Dios, y que Dios le haya dado las instrucciones para construir el tabernáculo en el séptimo día.

Estas siete características del Edén nos muestran que Moisés consideraba al huerto del Edén como un lugar tan santo como el tabernáculo. Allí se encontraba la presencia especial de Dios en el mundo, estar en este sitio era estar cerca de las bendiciones de Dios.

Ahora bien, como ya hemos visto Moisés también creía que en Canaán había estado el Edén. Consecuentemente, al enfocarse en el carácter santo del Edén, Moisés también estaba llamando la atención al carácter santo de Canaán. Estar cerca de Canaán, era como estar cerca del lugar que Dios ordenó desde el principio como su santa morada.

Uno de los pasajes en donde se aprecia mejor la enseñanza de Moisés sobre este futuro lugar de adoración es Deuteronomio capítulo 12 versículos 10 al 11. Allí escribió lo siguiente: "Mas pasaréis el Jordán, y habitaréis en la tierra que Jehová vuestro Dios os hace heredar; y él os dará reposo de todos vuestros enemigos alrededor, y habitaréis seguros. Y al lugar que Jehová vuestro Dios escogiere para poner en él su nombre, allí llevaréis todas las cosas que yo os mando: vuestros holocaustos, vuestros sacrificios, vuestros diezmos, las ofrendas elevadas de vuestras manos, y todo lo escogido de los votos que hubiereis prometido a Jehová. (Deuteronomio 12:10-11).

Este pasaje revela una de las características centrales de la visión que Moisés tenía de Canaán. Moisés enfatizó que Canaán sería el lugar en donde moraría permanentemente la presencia especial de Dios, allí habría un templo para Jehová.

Mircea Eliade no deja lugar a dudas con respecto a la relación entre Jerusalén, Canaán y el Edén cuando nos cuenta que "Según el libro sirio La Caverna, de los Tesoros, Adán fue creado en el centro de la tierra, en el lugar mismo donde había de levantarse más tarde la cruz de Jesús. Las mismas tradiciones han sido conservadas por el judaísmo. El apocalipsis judaico y la *midrash* precisan que Adán fue hecho en Jerusalén. Como Adán fue inhumado en el mismo lugar en que fue creado, es decir, en el centro del mundo, en el Gólgota, la sangre del Salvador –como ya lo hemos visto– lo rescatará también[51]". El Señor Jesús, el primer Adán, creemos, derramó su sangre en el mismo montículo en el que fue creado el primer Adán, creación y liberación se consumaron en la Salvación por Cristo, la esperanza se unió con el origen, esta es la estructura temporal del cristianismo como el mito verdadero de la humanidad, la filosofía ha convertido la religión en teología y el mito en filosofía, este paso fue llamado por Heidegger, "la técnica", el tiempo lineal es la prolongación predicha de un sentido que podemos conocer, es decir, controlar, este es el progresismo que combatimos.

La transición entre el símbolo que articula vivencias de contexto base a una pluralidad de sentido y el concepto que fija esas vivencias en una dimensión lógica supra-histórica, es la transición entre la representación espontánea de Dios en la historia o pensamiento simbólico a la corrección de la representación fruto de la conceptualización griega o pensamiento filosófico. El paso del campo a la ciudad, el paso del habitar en un mundo natural espontáneo a un *ethos* civilizatorio hecho por el hombre. El paso de la autoridad del mito al poder del concepto, y de la historia a la naturaleza como una permanencia fija y congelada, es el paso del pensamiento cíclico al pensamiento lineal, y será desarrollado más propiamente en el último capítulo sobre Heidegger. Bástenos saber que el mito antiguo se convierte en filosofía propiamente en Atenas, y que la estructura del mito arcaico se mantiene como plataforma formal en la filosofía de los ontólogos de las islas griegas y va a sufrir un cambio sustancial con Sócrates y Platón.

51 Ibid. Pág. 15.



# CAPÍTULO II

## Ockham y Foucault y "todo podría ser de otro modo": Las palabras, los conceptos y las cosas

El hombre tiene principios operativos, la inteligencia y la voluntad, que tienen una vocación trascendente, en cuanto que su causa final no está en su propia inmanencia.

La inteligencia es la capacidad que tiene el hombre para pensar, para buscar y hallar la verdad. El hombre no sólo piensa, sino también "quiere". Es decir, el hombre busca aquello que le atrae. La voluntad es la capacidad que tiene el hombre para "moverse" hacia un bien que desea.

La voluntad busca siempre un bien que ha sido pensado y prestando a ella anteriormente por la inteligencia. La voluntad se mueve para alcanzar la felicidad que la inteligencia piensa que le dará tener el bien deseado.

En el siglo XIII ya comienza a darse un giro a la inmanencia, que en Ockham se da por el intelecto y en Scoto por la voluntad.

El dilema de los universales es el tema central de la ontología y gnoseología. Si se acepta que en la proposición, ya sea hablada, escrita o mental, sus componentes, es decir, los términos, poseen un sentido, o más bien se refieren a una cosa de la cual son signos en cuyo lugar se encuentran, cabe preguntar por aquella cosa de la cual son signos los términos en un *suppositio simplex*. ¿Qué clase o de qué naturaleza es esta cosa por la cual un término supone en una suposición simple? Cuando nosotros nos preguntamos ¿Qué es una mujer? ¿Nos preguntamos por lo que significa la palabra mujer o la entidad mujer como sujeto real? ¿Definimos palabras o cosas? Aquellas propiedades *quiditativas* que tienen en común un cierto género de entes, ¿es algo que habita en los entes y que es como su complexión esencial común? ¿O cada ente es absolutamente diferente del otro y la mente por homogeneización

va uniendo los entes semejantes a través de categorías que la mente crea y cuyo contenido son de su propia invención? Aquello que hace que Laura sea una mujer, ¿Está en Laura o es una construcción de mi mente? Los realistas *ante rem* sostenían que aquello que es predicable de muchas cosas antes de que estas existan estaba en la mente de Dios como idea, o modelo. Los realistas *in re,* sostenían que el universal está en la cosa misma como esencia o forma sustancial del individuo. Los nominalistas *post rem*, sostenían que el universal es una creación de la mente. "Ningún universal es existente fuera de la mente, de uno u otro modo, sino que todo aquello que es predicable de muchas cosas, está por su misma naturaleza, en la mente, sea subjetiva u objetivamente. Y ningún universal pertenece a la esencia de ninguna sustancia.[52]" Por lo cual aquello que tenían en común objetivamente todas las cosas es simplemente un nombre y las esencias no son algo que abstraemos de las cosas, sino que nosotros las ponemos homogeneizando las diferencias.

Tomemos un ejemplo ya clásico dentro de la bibliografía sobre Ockham que se suele utilizar para esclarecer este punto. Consideremos las siguientes tres proposiciones: 1) "Hombre" es una palabra compuesta de dos sílabas. 2) El hombre camina. 3) Hombre es especie. Respecto de cada una de ellas se podría preguntar ¿qué representa en cada una el sujeto? En la primera, ejemplo de una *suppositio materialis*, se podría responder el sonido del cual la palabra está hecha. En la segunda, ejemplo de una *suppositio personalis*, una cosa real individual, un hombre determinado. Pero, en la tercera proposición, ejemplo de una *suppositio simplex*, ¿por qué cosa supone el término "hombre"? Tal vez por un "algo común" a varios individuos reales. Pero nuevamente, ¿qué es este "algo común, este *"aliquod commune"?* ¿Es algo que se encuentra fuera del alma o que sólo allí reside? La discusión sobre este "algo común", su posibilidad y su naturaleza, constituye "la materia del problema de los universales".

La tesis central de los universales desarrollada por Aristóteles en el *peri hermeneias* reza "Así pues, los contenidos que hay en la voz son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo

52 Ockham, comentario a las sentencias, 1- 2- 8. Q.





de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas[53]". Los contenidos esenciales de las cosas son los mismos y está en las cosas como esencias y en nuestra mente como conceptos que son signos de las cosas, y nos valemos de los sonidos para evocarlas. Los signos de las cosas, luego serán simbolizados en letras que articularan su nombre en la escritura. La adecuación entre lo que hay en la cosa como contenido y en el alma como pasión, es *kata fusey*, por naturaleza el mismo, y la adhesión del sonido y las letras con las afecciones del alma es *kata sinteken*, por convención, no natural. Los contenidos de las cosas son reales, y su presencia en nuestra alma se llama concepto, que luego será exteriorizado por un término.

Para los realistas, el trascendental por antonomasia es el Ser. Para los racionalistas, la verdad. Para los nominalistas el lenguaje parece ser previo a la verdad y el Bien es el trascendental. En nuestros días, está en alza el pulcrismo, es decir, la tesis de que la belleza es lo primero, por tanto, la filosofía se entiende como filosofía del arte.

El término designa y representa a la cosa. Hay tres tipos de representaciones según Ockham, la *representatio personalis* que es la representación de un individuo; la simple, que es la que se refiere a un conjunto de seres; y la *materialis*, que refiere al propio término. La primera intención de los nomina es mencionar las cosas, y la segunda intención es el metalenguaje, por ejemplo: este es un hombre, y, "hombre" es una palabra.

Si podemos aplicar el nombre "hombre" tanto a Sócrates como a Platón, es porque hay algo en común entre Sócrates y Platón. Pero si la articulación que homogeniza las diferencias está en ellos, somos realistas, pero si la podemos nosotros, somos nominalistas.

Tras el giro trascendental de Kant, donde la cosa aparece como fenómeno tras el influjo de las categorías (conceptos), el giro lingüístico supone que los conceptos son los contenidos con los que

53 Sobre la interpretación: Aristóteles. Traducción propia.

nuestras palabras se refieren a las cosas. En el principio es la palabra, sostienen, por lo que las leyes gramaticales y la lógica del lenguaje determinan lo que las cosas son. La primera reflexión filosófica, deliberativa, en torno a este problema, se encuentra en un texto clásico de la filosofía del lenguaje, el diálogo Crátilo de Platón, escrito también en el siglo IV a.C., en el que Sócrates –personaje literario aquí– refuta las concepciones, expresadas por Hermógenes y Crátilo: aquella que concibe el lenguaje como una convención social, y la otra que sostiene que el nombre constituye la esencia de la cosa, parte de la naturaleza del objeto designado; el lenguaje en tanto *nómos* o en tanto *phýsis* respectivamente. Platón postula aquí un tipo de conceptualismo, no reductible a la costumbre, ni a la naturaleza: "Nada importa que sean unas u otras las letras que expresan el mismo significado; ni tampoco que se añada o suprima una letra con tal que siga siendo dominante la esencia de la cosa que se manifieste en el nombre[54]". ¿Cómo sabemos si el nombre es adecuado o no? Si todo nombre es adecuado por convención, entonces no hay una regla objetiva para saber si estamos nombrando bien a las cosas, si la correspondencia está dada por naturaleza, entonces tampoco podríamos examinarlo, sólo estableciendo la distancia entre el nombre y la cosa a través del concepto, podríamos saber a través de este, por su adecuación con las cosas, si los nombres están expresando bien su esencia o no.

Si sólo existen los individuos, no existen en sí mismos los contenidos que predicamos de ellos, "no hay que dividir los entes de manera innecesaria" decía Ockham: "ninguna realidad fuera del alma, ni por sí ni por algo añadido, real o de razón, de cualquier manera que sea considerada o entendida, es universal: y tan imposible es que una cosa fuera del alma sea de algún modo universal –a menos que lo sea por intuición voluntaria, al modo como está la voz hombre– que es una voz singular, es universal, cuanto que imposible que un hombre, según cualquier consideración o cualquier modo de ser, sea asno[55]". En Santo Tomás, el individuo en tanto que individuo es incognoscible, sólo como formando parte de una especie puede ser conocido,

54 Platón (1992), Crátilo, 393d. Diálogos II, p. 382.

55 Ordinatio in libros sentenciarum 1. d. 2. Q. 7.





porque sólo hay ciencia de lo universal. Para Ockham, el individuo es ininteligible a menos que se haga presente en un entendimiento, más allá de su individualidad. Si no hay en el individuo nada inteligible ¿Es el individuo como conocido un noúmeno? Aquí tenemos el precedente de Kant y de la fenomenología, sólo hay objetos para un sujeto. "Cualquier cosa es en sí misma singular, pues la singularidad le conviene de forma inmediata a aquello de lo cual es, por lo cual no puede convenir a la cosa en razón de algo distinto a la singularidad misma[56]". Por ejemplo decimos: "ésta es una mujer" y sabemos que "ésta" es predicación de primer término, real y ostensiva, y "mujer" es predicación de segundo término real y universal. Que el "ésta" es su individualidad dada por el cuerpo, y el atributo mujer viene dada en su forma sustancial como diferencia específica con respecto al género humano, ambas, cuerpo y alma, materia y forma, son co-principios. Para Ockham, sólo existe el individuo corporal, las realidades abstractas y universales no existen más que como conceptos creados por la mente, este giro a la inmanencia por el entendimiento repliega la mente, ya no como buscando la verdad, sino como construyéndola. La técnica es esa maquinación fabricativa donde el entendimiento se refiere a sí mismo, aquí comienza a haber *cogito* puro, sin *cogitatum*.

Si lo que hay en el entendimiento (el universal) no se corresponde *kata fusey* (por naturaleza) a la cosa, queda ratificado el divorcio entre la cosa y el entendimiento, la relación entre las cosas y el intelecto queda marcada por las Palabras, que son en el fondo aquello que tienen en común objetivamente aunque por convención una diversidad de entes.

El conocimiento es considerado como "hábitos" (*habitus*) elaborados en correspondencia con los "usos" *(uses)* de términos y proposiciones. Cabe reconocer que el pensamiento como "actividad" considera la lectura del conocimiento en términos lingüísticos, esto es, desde la articulación del pensamiento en correspondencia con el desarrollo del lenguaje. Tanto para Ockham como para Wittgestein, el conocimiento como "conjuntos de hábitos" se expresa en "conjuntos de proposiciones" formuladas por la misma "actividad" del pensamiento como "operación de signos" (análisis y síntesis). Los hábitos como

56 Ibid. Q- 6.

garantes de un acceso categorial a las cosas, aparecerá luego en el empirismo como adecuación convencional y en Foucault como ontología discursiva époCal.

Foucault al hablar de este ordenamiento mediante el cual el agrupamiento de una serie de entes se da por una taxonomía que tiene reglas sintácticas ya establecidas, establece un criterio según el cual el ordenamiento de las cosas no tiene raíz en las cosas mismas, ni en los conceptos sino en reglas discursivas que forman los pliegues de la realidad, que es una ficción del discurso, literatura. La relación entre las Palabras y las Cosas es directa, porque son Las Palabras y sus relaciones sintácticas las que configuran el horizonte de la ontología de las cosas. Heidegger lo dirá así "El hombre tiene el lenguaje, porque el lenguaje se origina en la palabra, pero la palabra, como el Decir del Ser, tiene al hombre, es decir, lo afiata en su destinación".[57]

Foucault resuelve que esa regla está disponible aunque no para los sujetos si para las estructuras histórico-genéticas. Lo que configura la esencia de una cosa es su relación con otra, y puesto que es la sociedad la que establece esas relaciones, es la cultura la que determina a través de la epistemología, lo que son las cosas en determinados momentos de la historia. Comienza su libro "Las Palabras y las Cosas" así: "Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento –al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía–, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. Este texto cita "cierta enciclopedia china" donde está escrito que "los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas". En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto.

57 Heidegger, M. (1944/1995). La palabra. La significación de las palabras, p. 5.





Así, pues, ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata? Es posible dar un sentido preciso y un contenido asignable a cada una de estas singulares rúbricas; es verdad que algunas de ellas comprenden seres fantásticos –animales fabulosos o sirenas–; pero justo al darles un lugar aparte, la enciclopedia china localiza sus poderes de contagio; distingue con todo cuidado entre los animales reales (que se agitan como locos o que acaban de romper el jarrón) y los que sólo tienen su sitio en lo imaginario. Se conjuran las mezclas peligrosas, los blasones y las fábulas vuelven a su alto lugar; nada de inconcebible anfibia, nada de alas con zarpas, nada de inmunda piel escamosa, nada de estos rostros polimorfos y demoniacos, nada de aliento en flamas. Aquí la monstruosidad no altera ningún cuerpo real, en nada modifica el bestiario de la imaginación; no se esconde en la profundidad de ningún poder extraño.

Ni siquiera estaría presente en esta clasificación si no se deslizara en todo espacio vacío, en todo intersticio blanco que separa unos seres de otros […] La monstruosidad que Borges hace circular por su enumeración consiste, por el contrario, en que el espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas. Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas. Los animales que se agitan como locos, j) innumerables, f) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello" ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? ¿Dónde podrían yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje?".[58]

Son los juegos del lenguaje los que determinan las formas de organizar los entes en sus relaciones que van a configurar sus "esencias",[59] las Palabras hacen a las Cosas, No hay nada fuera del texto, los límites del lenguaje son los límites de nuestro mundo, y el concepto ya no es más la adecuación natural del entendimiento con la realidad, sino que ahora es la realidad un epifenómeno del discurso que la estructura

58 Las Palabras y las Cosas, Foucault, Ed. S. XXI, pág. 1 y 2.

59 Si la realidad depende del Lenguaje, los discursos en política van a suplantar a los problemas reales, toda filosofía política que parte del giro lingüístico estará más preocupada por los discursos que por la realidad, por los problemas culturales y simbólicos que por los económicos y fácticos.

como fenómeno de un incandescente modo de hablar o Lenguaje. Si las cosas no tienen sus propios contenidos que establecen de por sí las pautas de sus relaciones, si no extraemos el universal de las cosas sino que han sido ya creadas, ¿Hay algo en Sofía que haga que ella sea una mujer y no un varón? No, Sofía articula sus vivencias sociales en un Lenguaje que le sirve para hacer transitable su existencia en la sociedad, y se vale de un *flatus voccis*, que es la palabra "mujer" para el "como si" del juego hermenéutico. ¿Qué es una mujer? Nada, la mujer no existe, sólo es una palabra que tiene contenidos totalmente disponibles en sus estructuras relacionales, por lo que absolutamente cualquiera puede apropiarse de esa palabra y hacerla propia, por supuesto, quién en nombre de la realidad, alce las banderas de lo evidente, es un sacrílego, y quien en nombre de lo arbitrario, intente imponer sus juegos del lenguaje a la comunidad, será un héroe.



# CAPÍTULO III

## Scoto, el voluntarismo ético y los cuatro modelos posibles de relaciones entre intelecto y voluntad

Hay cuatro modelos de las posibles relaciones entre el intelecto y la voluntad:

1. Racionalismo o exclusión de la voluntad desde la razón.
2. Cognitivismo o subsunción de la voluntad a la razón.
3. Voluntarismo clásico o subsunción del intelecto a la voluntad.
4. Voluntarismo extremo o voluntad de poder.

Coincidimos con Brunschvicg, en que Sócrates fue el inventor de la razón práctica antes que Kant y está encuadrado dentro de lo que llamamos, racionalismo o exclusión de la voluntad desde la razón.

Dice Aristóteles: "Todos los hombres aspiran a la felicidad" (*ευ τΙρόττειν, ευδαιμονία*). Los bienes que la aseguran son las riquezas, la salud, la belleza, la nobleza, el poder, los honores, la templanza, el valor, la sabiduría… Pero esos bienes no bastan por sí solos para proporcionarla, sino que es preciso usar bien de ellos, y esto solamente se consigue cuando están regidos por la sabiduría. La sabiduría es, pues, la que hace buenos a los bienes, y es entre todos ellos el mayor[60]. La felicidad consistirá, pues, en la ciencia del bien y en vivir conforme a la ciencia.

Sócrates da a la virtud un sentido exageradamente intelectualista, llegando a identificarla con la ciencia. No se contenta con establecer entre ambas una estrecha conexión, sino que viene a hacer de ellas una misma cosa[61]. La virtud «es ante todo un saber, un conocer lo que es útil y lo que es perjudicial para poder obrar en consecuencia».

60 Eutidemo 278e-282e.

61 «La virtud es sabiduría (φρόνησι;) en todo o en parte» (Menón 89a). Stefanini, Platone I 40.

Todo se reduce en último término a la sabiduría práctica, aunque reciba diversas denominaciones conforme a los objetos sobre los que versa: se llamará piedad cuando se trata de las relaciones del hombre con los dioses, justicia cuando regula las del hombre con otros hombres, fortaleza cuando versa sobre las cosas que requieren esfuerzo para triunfar en los obstáculos, templanza cuando modera los apetitos sensitivos.

De aquí que si todas las virtudes se reducen a la sabiduría, todas quedan convertidas en hábitos racionales y en realidad solamente existe una virtud (*φρόνησις*), y el que posee una sola, por ejemplo, el valor, de hecho las posee todas a la vez (*σύμττασα αρετή*).[62] A sí se elevaban todas las virtudes al orden racional, pero quedaba destruida su multiplicidad y su variedad[63]".

Además, con esto el socratismo corría el peligro de convertirse en un formalismo vacío, parecido al de Kant. Del racionalismo socrático, que reduce la virtud a la ciencia, se deriva también que la virtud puede enseñarse, lo mismo que se enseña la ciencia. Según este esquema, sólo hay un bien, es el conocimiento, sólo hay un mal, es la ignorancia, entonces, si preguntásemos ¿por qué ha obrado mal la persona? Platón responde, por un vicio en su inteligencia, hay algo que no ha entendido. Su responsabilidad moral es educarse, más es imposible que el hombre sabiendo lo que es bueno, no lo sea, no hay una instancia iudicativa donde la voluntad tenga que resolver por sí o por no, el dato que contiene la inteligencia. En este sentido el objeto prevalece sobre el sujeto arrojando en éste último un inflijo determinista. El bien, que es lo útil para el individuo y para la ciudad, obra de tal suerte sobre el entendimiento del que lo conoce, que, una vez conocido, influye sobre su voluntad, la cual no puede menos de quererlo y practicarlo, el bien es objeto de la razón, la voluntad es una razón práctica que obra necesariamente el bien que conoce el entendimiento. En el Protágoras Platón dice "nadie hace el mal voluntariamente" (352 a).

62 Mem. Ill 3,9; III 9,4; IV 2,22; IV 6,4-6. Aristóteles, Eth. Nicom. VI i3,ii44b28-3o; cf. ιιόί 4-5; H44bi8-2i; VII 3,ii4sb2i-27; Eth. Eud. I 5,1216^3-3; III 1,1229a! 5; 123037-8; VIII i,i246b34-36; Magna Mor. I 1182815-17; n83b8-9; II i20ob2S-29.

63 Historia de la Filosofía, Guillermo Fraile, Bac. Madrir, 1997, pág. 262.





El racionalismo no tiene que aceptar necesariamente la versión más literal del intelectualismo moral. Le basta con defender que la acción humana sólo es verdaderamente libre (autónoma) si responde correctamente a los dictados de la razón práctica. Obviamente, las personas actúan a menudo al margen de los dictados de la razón, pero entonces esta actuación es fruto de un 'error deliberativo', causado por un déficit de racionalidad práctica.

Tomás de Aquino es representante de la postura que subsume en cuanto al contenido que habilita al movimiento, la voluntad al intelecto; Dice Tomás en *De veritate* que "…la voluntad puede tener dos tipos de acto. Uno que le compete según su naturaleza en cuanto tiende de modo absoluto a su objeto propio; y este acto se atribuye *simpliciter* a la voluntad, como querer y amar, aunque para este acto se presuponga el acto de la razón[64]". La voluntad como naturaleza tiende indefectiblemente al bien, sin deliberar, en cambio la voluntad como razón, delibera y escoge el bien según un juicio. Aunque el objeto de la voluntad sea el bien, nunca se mueve si no está informada por el entendimiento según aquello de que *nihil volitum quim praecognitum*. La virtud incoada está en la naturaleza y sus inclinaciones comunes a toda la especie, y también en las inclinaciones de la naturaleza individual. Para que la virtud incoada se desarrolle hacia su perfección o consumación la ratio tiene un papel fundamental porque es la que pone la medida. La tendencia natural de la voluntad hacia su objeto que es el bien, no es elegida, por aquello de que «toda potencia tiene una ordenación necesaria a su objeto propio». «La voluntad apetece *primo et principaliter* la misma bondad (…); su inclinación es hacia algo común que se encuentra en muchos[65]».

La *voluntas ut natura* se ve atraída por la razón de bien que las cosas tienen. Al mismo tiempo, al no ser esa bondad completa queda insatisfecha y sigue buscando la plenitud de bien que aquiete completamente el apetito.

Surge un problema, dado que la inclinación natural al bien, supondría que todos estaremos en posesión de ese bien. Si estoy inclinado naturalmente hacia el bien, ¿cómo puede ser que elija mal

64 QDV, q. 22, a. 13, in c.

65 De Veritate, q. 25, a. 1, c.

los medios que a El me conducen? Si hablo de inclinación natural al bien sin más especificaciones no por eso anulo la libertad con respecto a los medios o bienes particulares, pero en cierto modo puedo comprometerla.

No se puede llegar al fin sin los medios, y como el fin no puede ser asequido sino por la libertad, la voluntad libre sólo elige cuando es consciente y está informada, en este sentido, la voluntad se mueve por motivo del dato de la razón, y a esto llamamos subsunción desde la razón.

La postura con la que va a surgir el progresismo es un giro copernicano en el que la voluntad subsume a la razón con su fuerza de facultad, esa postura es la de Duns Scoto. Esta postura sostiene que lo que el intelecto concibe como bueno, depende de aquello que prescribe la voluntad como potencia absoluta como tal. Mientras que en Santo Tomás, la razón descubre el bien para que la voluntad lo quiera, en Scoto la voluntad crea el bien, para que la razón lo conozca.

Según el scotismo, las cosas pueden ser de otro modo, todo puede ser diferente a como es, no hay necesidad ni carácter de fijeza, las cosas son como son, pero no son lo que deben ser en virtud de una ley eterna, pueden ser otra cosa, esta es la idea de fondo de Scoto. En Scoto es patente la fecundidad filosófica que posee la noción de posibilidad (tan cara al *Dasein* de Heidegger) en relación con la contingencia de la realidad y el desafío metafísico y ético del libre albedrío. Duns interpreta que lo posible, una vez efectuado, se presenta como una realidad contingente, la que es tal en tanto se encuentra íntimamente afectada por la posibilidad de no ser, este nihilismo esencialista, en el que la nada esencial va vaciando de contenido las esencias que ahora son manifestaciones o representaciones de una voluntad (Schopenhauer) va a marcar el giro a la inmanencia de la modernidad que en Ockam se da por el intelecto y en Scoto por la voluntad.

La contingencia intramundana es un hecho evidente e innegable para Escoto, es la experiencia que de lo cotidiano tenemos los seres humanos cada vez que elegimos realizar algo que podría no haberse elegido, o haber llevado a cabo justamente lo opuesto. Escoto pone todo su empeño en mostrar que Dios creó el universo no basado en la necesidad sino en su querer libre, que eligió entre la infinidad





de mundos posibles presentes en el entendimiento divino a cuáles otorgarles la existencia. El ser y el bien son tales no por necesidad, no por una ley eterna, no por sí mismos, no en sí mismos, sino por virtud de la voluntad de Dios. EL ser libre puede hacer las cosas de manera contraria a las inclinaciones naturales, como decía Aristóteles en el libro IX de la Metafísica "Las potencias racionales en su totalidad son potencias de contrarios", luego Scoto interpretará que para que la voluntad sea libre, debe tener la posibilidad de tener a disposición el orden de las cosas.

Escoto se remite a la noción de naturaleza porque su preocupación principal es distinguir si la libertad y la necesidad pueden coexistir en el sujeto bajo el mismo objeto. La necesidad del *in re,* que supone que las cosas son lo que son y no pueden ser otra cosa, habla de una determinación, esa determinación no puede ser libre según aquello de que "…por necesidad puede entenderse la necesidad de la inmutabilidad, que excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que se da, y la necesidad de inevitabilidad omnímoda o de determinación, que no sólo excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que de hecho se da, sino que excluye totalmente que lo opuesto pueda darse".[66]

La necesidad es propia de la contingencia, dice Scoto, de tal manera que sólo la naturaleza está determinada por ella en cuanto recipiente del acto de ser, pero en cuanto principio operante es voluntario, "El acto formal es un acto 'recibido de otro' […] lo que en un ente procede de otro, lo que en un ente es *ab alio,* lo que en un ente deviene a partir de la fuerza –yo diría el poder– de otro ente […] pero aquello que posee virtualmente en acto, lo posee por sí mismo y desde sí mismo […] en cuanto principio originante de actos –formales– (Ibid. p. 101). Todo opera según el principio de necesidad natural, y de voluntad soberana, pero el único que opera, sólo según el principio de voluntad es Dios como *potentia absoluta*, por tanto, no hay una necesidad razonable mediante la cual Dios aplica principios estructurantes a priori al operar, el opera siempre desde la voluntad libre e indeterminada, por lo que puede hacer que la verdad sea mentira, el calor frío o el tiempo retroceda, el mal puede ser bueno, y la bondad perversa, de tal manera es libre Dios, que pensar en una relación analógica entre creaturas

66 Quodlibetales.

y creador, para Scoto, es limitar la voluntad de Dios al orden de la naturaleza. "La indeterminación propia de la voluntad –dice Scoto– en tanto que ésta es activa, no es la de la materia ni la de la imperfección, sino la de mayor perfección y poder, no atado a acto determinado alguno" (Ibid. n. 34, p. 48).

Dice Scoto de la voluntad de Dios, "*bonum et factum quia volitum, non volitum et factum quia bonum*" bueno y hecho, porque querido, no querido y hecho porque bueno. "*mala quia prohibita, non prohibita quia mala*" malo porque prohibido, no prohibido porque malo. La justicia no es una causa final inteligente que rige la voluntad de Dios, sino que su voluntad es causa eficiente de la justicia. Para Scoto lo malo es malo porque es prohibido por Dios, no hay una ley eterna, sino una voluntad divina, si Dios lo permitiera sería bueno, la benignidad o perversión de los actos depende sólo de la voluntad de Dios y nada más. Dios puede querer cualquier cosa, y esta sería buena únicamente por ello. Tal pensamiento se conoce como "el voluntarismo de Scoto", que se resume en "Dios puede, por lo tanto quiere, las cosas son buenas, no porque son razonables, sino porque Dios las quiso así", "¿Quién niega que lo activo es más perfecto cuanto menos dependiente, determinado y limitado –es– respecto al acto o a su efecto? […] por ello, esta contingencia es más noble que la necesidad […] el no causar nada de modo necesario es una perfección en Dios", su libertad. (Scoto, o.c., n 36, pp 50-51). Y en esto Scoto se opone radicalmente al pseudo-Dionisio y su doctrina del amor-necesario, en la cual plantea que Dios crea porque le es inevitable el compartirse.

¿Por qué voluntarismo? Porque la voluntad prima sobre la razón, "… ésta, por la firmeza de su libertad, se impone a sí misma la necesidad, en la elicitación del acto y en su perseverancia o fijación en el acto… la libertad de querer consiste en que elicita el acto deleitable y electivamente permanece en el acto… por necesidad de naturaleza se tiene el querer, pero no el objeto, pues ello sería contradictorio.[67]

La volición, es entendida en un doble aspecto por Duns: en tanto que apetito *"voluntas ut natura"* y en tanto que facultad libre *"voluntas ut voluntas"*, la voluntad como facultad de poder fáctico, y la voluntad

67 Cuestión XVI de Quaestiones Quodlibetales, Escoto, 1968, p. 597.





como acto del querer, que no depende de ninguna voluntad *ut ratio* sino sólo de la *ut voluntas*. Como un poeta moderno dijo "no hay camino" Scoto dice "nada se halla tanto en el poder de la voluntad como la voluntad misma".[68]

Agustín y Tomás, que planteaban *"nihil volitum quin praecognitum"* –nada se quiere si antes no se conoce–, pero no en el sentido de que el tránsito entre lo conocido y lo querido es inevitable, sino que siendo todo lo querido primero conocido, no todo lo conocido es necesariamente querido, allí cobra significación la voluntad libre, para Scoto, que la voluntad quiera en función de la *ratio bonis*, la determina como *potentia ordinata*.

La determinación de la comunidad del ser es poco convincente porque no se sale del formalismo, se intenta explicar la realidad desde un plano lógico como Ockam sin referirse directamente a las cosas. De tal manera que para Scoto, las formas o especies, no son necesarias ni extra-referentes, sino que son autorreferenciales e independientes la una de la otra en cada individuo, de tal manera que la esencia de cada ente es su ser. Conocemos a Dios a través de la esencia individual, la unidad de la esencia se da en el individuo porque éste es su síntesis, conocer al ente es conocer al ser, ya que la *hyle* (materia) no limita a la *morfé* (forma) sino que la sintetiza de manera única e irrepetible.

Dios, dice Scoto "no quiere necesariamente todo lo creado con volición eficaz o con volición que lo determina a la existencia, sino que quiere contingentemente que la criatura sea y la causa contingentemente". De lo contrario, si quisiera necesariamente que la criatura fuera, la causaría también con necesidad de inevitabilidad, lo que nos llevaría ya a hablar de un cierto necesitarismo. Justamente los entes creados por la voluntad de Dios, son contingentes entitativamente. Es decir, no hay nada en la naturaleza divina que impele a la voluntad a la creación de ciertas posibilidades, de modo tal que sea imposible que lo que no se eligió haya podido ser o acontecer. La voluntad divina elige contingentemente qué posibles crear y actualizar, con la necesidad que surge de amarse a sí misma. Scoto recupera la tesis Aviceniana de que la actualidad sucede a la posibilidad, así como el ser sucede a la esencia,

68 Escoto, 1968, p.587.

la existencia es accidente. Todo esto está fundamentado en que Dios es libre, y en su libertad hay una potencia absoluta de disponer del orden establecido y cambiarlo, en cambio la potencia ordenada sólo actúa conforme al orden establecido. *La verdadera libertad radica en entender que todo puede ser de otra manera, todo está disponible a la auténtica libertad*.

El voluntarismo extremo o exclusión desde la voluntad viene de la mano de Federico Nietzsche. Para Nietzsche, la voluntad es conseguir todo lo deseado sin tener en cuenta la razón; la voluntad lo es todo, el fundamento en el que se sustenta la vida. Esto es así, porque la vida está constituida por aspiraciones siempre mayores que las anteriores, la dinámica de la voluntad de poder es la conservación y el aumento, un decirle que sí a todo, incluso aquello que nos destruye. Gracias a esto ha sido posible la evolución de la raza humana, porque según Nietzsche si nos mantenemos siempre con las mismas voluntades, débiles, estas acabarían por desaparecer.

Si la vida es voluntad, no puede ser buena vida si es débil, el objeto propio de la voluntad no es el bien sino el poder. Como vitalista, Nietzsche magnifica la noción de poder, ya que considera que el fundamento de vivir es dominar, sobreponerse, tener una voluntad fuerte para poder llegar a crear una verdadera voluntad, puesto que si ésta fuera débil quedaría frustrada.

A diferencia de Schopenhauer, el filósofo defendía que la voluntad nunca podía quedar frustrada por el tedio o el vacío porque no buscaba más objetos, sino más voluntad, más poder, más capacidad de dominio. La voluntad busca autoafirmarse, por lo tanto rechaza al amor, ya que es un sentimiento contradictorio a la voluntad porque la limita y la incapacita para autoafirmarse, como diría Heidegger, voluntad de voluntad.

La voluntad no ama nada, por lo que debe crear sus propios principios. Al crearlos no se mantiene en ellos, busca alcanzarlos, disfrutar con su superación y volver a marcarse otros objetivos. No hay un bien que la voluntad deba querer, la voluntad crea el bien con su querer, la verdad no es más que el delirio de suponer que en la voluntad hay un objeto o cosa en sí. Debido a esto, para la voluntad no existe





bien o mal, ya que es esta misma la que decide lo que está bien o mal mediante sus principios o valores. En la actualidad este concepto lo aplican diferentes grupos sociales en sus actos.

"Vosotros os apretujáis alrededor del prójimo y tenéis hermosas palabras para expresar ese vuestro apretujaros. Pero yo os digo: vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos." (Frederich Nietzsche. Así hablo Zaratustra. Del amor al prójimo).

El mundo es la representación de una voluntad de poder que lo interpreta sujetándolo a más espacio vital ampliado por una fuerza de poder interminable "Siempre he afirmado en mis escritos que el valor del mundo debe buscarse en nuestra interpretación […]; que las interpretaciones reconocidas son evaluaciones perspectivas, en virtud de las cuales nos conservamos en la vida, o sea, en la voluntad de poderío; que toda elevación del hombre determina la superación de interpretaciones más restringidas y supone creer en nuevos horizontes[69]". La voluntad quiere querer, y no puede más que querer lo que le da más poder, la inteligencia en este voluntarismo es un fantasma que despliega los horizontes abiertos por la voluntad, para figurarse representaciones o interpretaciones que sirvan a la expansión de la voluntad. Con esto terminamos el recorrido de las relaciones entre entendimiento y voluntad, señalando que el progresismo es intrínsecamente voluntarista.

69 F. Nietzsche, La voluntad de poderío, parágrafo 608, p. 340.

## CAPÍTULO IV

# Una buena teología que la hicieron mala filosofía. Ética o filosofía de la historia. Lutero, es decir, la modernidad

*"Hier stehe ich": aquí me planto; de aquí no puedo pasar. Lutero*

Con la modernidad se funda una idea del progreso lineal, diacrónico, y se añade el atributo de la indeterminación y la indefinición. Lutero plantea su principio *Scriptura ea ipsa interpres,* del *Sola Scriptura*. Esta concepción desmitologizante que luego tomará Bultmann es fundante de la *vía modernorum* como sostiene Gadamer en Verdad y Método.

La división entre la vida interior (la fe) y la vida exterior (las obras, los sacramentos), genera el dualismo propio de la modernidad. En la vida interior la filosofía va a encontrar el a priori universal, en la experiencia sensible sólo encontrará la contingencia. La libertad es el refugio de la subjetividad frente a la exterioridad amenazante de las jerarquías, las obras y la tradición.

La idea de libertad de Lutero oscila entre la indeterminación absoluta, que él niega, y la voluntad determinada, que formula. Lutero siguiendo la tradición agustino-franciscana tiene una noción unívoca de libertad como *potentia absoluta*, negada esta por la evidencia inmediata no queda más que aceptar la esclavitud de la voluntad. Desde que se instala en la conciencia Europa la esclavitud del hombre a causa de su estado de naturaleza corrupta por el pecado, la liberación será ideología.

La libertad negativa según Lutero consiste en la ausencia de toda coacción externa de la voluntad como lo es el pecado (Juan 8:34). La libertad positiva consiste en la proyección indefinida de los actos libres, Lutero nos dice: "El que persevera en la fe, abraza la justicia, de modo que la justicia llega a ser suya, con el resultado de que todo

cuanto esta persona hace, todo su vivir, es justo [...] Por lo tanto, el que quiera practicar el bien y vivir una vida justa, tenga fe y aténgase a ella, y luego haga indiscriminadamente las obras que le vengan por delante en su quehacer cotidiano. Así tendrá la ventaja de no verse obligado a indagar y preguntar cómo estas obras llegan a ser justas, ya lo son en el instante mismo en que él las hace".[70] Como vemos, la pregunta ética sobre la naturaleza de la conducta, queda relegada en pos del barniz con el que la fe cubre a las obras que se realizan indiscriminadamente, al estilo del "ama y haz lo que quieras" de San Agustín, Lutero va a eliminar para la filosofía moral, la pregunta material de los valores.

Esta auto legislación de la voluntad recoge el voluntarismo de Scoto en cuanto que la voluntad para ser absoluta no puede estar regida por mor de una ordenación a una ley establecida ad extra, es decir al objeto de la voluntad que es el bien natural, este tipo de argumentación formalista, que prescinde de la ética material de los actos, llevará a Kant a desarrollar su ética puramente formalista.

Junto al imperativo categórico con que responde a la segunda de sus famosas interrogaciones filosóficas, la del «qué debo hacer», Kant acuña otro para contestar a la pregunta de «qué me cabe esperar». El formalismo ético kantiano viene a cumplimentarse con un imperativo «elpidológico». Se trataría de un imperativo de la esperanza, pues «esperanza» es el significado de la palabra griega *«elpidós»*. La formulación de dicho imperativo elpidológico rezaría más o menos así: Obra como si todo dependiera únicamente de tu buena voluntad, confiando casi al mismo tiempo en que alguna instancia distinta de la casualidad y el ciego azar, esto es, un destino providencial y propicio que cuenta con capacidad para ello, administrará consecuentemente tan bienintencionados esfuerzos con la culminación de tus afanes. Una vez que ya ha fijado el rumbo a seguir merced al imperativo categórico, intentando guiarse únicamente por ese instrumental que le brinda la mera forma de una legislación universal, sin poner sus miras en materia u objeto algunos, el sujeto moral kantiano tiene derecho a esperar que la ruta del deber lo conduzca hacia un mundo mejor en donde no solo esté satisfecho consigo mismo, sino también con su estado, dado que su pericia ética lo haría ser digno de una felicidad

70 Lutero, Sermones, Ed. Aurora, Bs. As. 1983, pág. 189.





acorde con la virtud. Para decirlo con palabras del propio Kant, «el ser humano ha de proceder como si todo dependiera de él, y solo bajo esta condición puede permitirse albergar la esperanza de que una sabiduría superior concederá consumación a su bienintencionado esfuerzo[71]».

El individualismo no puede generar una comunidad organizada, Kant no quiere renunciar al individualismo, por lo tanto necesita confiar en un orden espontaneo que cree una comunidad donde se articulan la suma de los individualismos que en ella habitan "Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos en incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo –como un hilo conductor– la intención de la Naturaleza, que les es desconocida y trabajan en pro de la misma"[72]. Este descuido de la pregunta por el caso, es decir por la naturaleza de la conducta, y por el bien común nace con Scoto, lo desarrolla Lutero, pasa por Kant y culmina en la doctrina de la "astucia de la razón" en Hegel, la mano invisible en Smith, donde los vicios privados generan virtudes públicas y el orden espontaneo de la escuela austriaca. Es cristianismo inmanentizado, dice Althusser. La doctrina de la astucia de la razón, es el fundamento de la razón instrumental es decir, la suposición de que medios irracionales, obtendrán al final fines racionales.

La astucia de la razón es la expresión que introduce Hegel para conciliar su concepción de la historia como desarrollo racional –en última instancia, con la idea del desarrollo en el mundo del designio divino– con los aparentes retrocesos de irracionalidad que aparecen a menudo en las acciones humanas, o simplemente con los intereses meramente particulares y egoístas de los agentes históricos, cuestión sostenida por Walter Benjamín en el *ángelus novus*. Pese al carácter particular o irracional de estos objetivos, el fin último de la historia –lo sepan o no los hombres– es un fin universal, y no es otro que el desarrollo pleno de la razón. Hegel interpreta, de hecho, la historia igual como hace Agustín de Hipona en La ciudad de Dios: en sentido providencialista. Esta divinización de la historia, que parece tener razón y voluntad, genera en el progresista la idea de un deber: el no

71 RL, Ak. VI, 101.

72 "Idea para una historia universal en clave cosmopolita": Kant (2004), 98.

revelarse frente a la voluntad del decurso histórico, por lo que lo que viene siendo, debe ser, y la historia fáctica se convierte en deóntica, el progresista se convierte en conservador y la historia que no es persona es cargada de inteligencia y voluntad, y el hombre que es racional y libre, se entrega al decurso histórico pasivamente.

Esta providencia con la que se resuelve el sentido de la historia, da un giro metafísico en el concepto de historia, ya que los modernos ya no se van a hacer la pregunta ética tomista "hacia dónde deberíamos dirigir la historia", sino la pregunta metafísica "hacia donde se dirige inevitablemente la historia", este es el postulado central, de la filosofía de la historia que da origen a la metapolítica del progresismo, un estructuralismo que ya no concibe al hombre concreto como un sujeto libre que con su praxis hace la historia. "Si preguntamos ahora por qué medios cabría mantener, e incluso, acelerar, este incesante progreso a mejor, pronto se ve que tal éxito –que llega a perderse en la inmensidad– no dependerá tanto de lo que hagamos nosotros (por ejemplo, de la educación que demos a la juventud) y del método con que nosotros hemos de proceder para conseguirlo, cuanto de lo que haga la naturaleza humana en nosotros y con nosotros para forzarnos a seguir una vía al que difícilmente nos doblegaríamos por nosotros mismos. Pues sólo de esa naturaleza, o más bien de la Providencia (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir tal fin)"[73]. No son los hombres, sino la humanidad la que progresa, pero si el progreso es inevitable, entonces el hombre no es libre, es hijo de la historia pero no padre, "duro es andar por la historia, pero más duro es ser andado por ella".

«Ardid de la razón» o «astucia de la razón» es, según Karl Löwith, el nombre racional con que Hegel designa la divina providencia. Desde este punto de vista providencialista, cristiano o idealista, la historia tiene un sentido y un fin último, ignorados tanto por los pueblos como por los individuos concretos, que –a pesar de los sucesos que parecen ser un retroceso– se realiza inexorablemente en el conjunto de las acciones históricas según la pauta que marca una voluntad, o una razón, superior y poderosa. Löwith cree que la fe en el progreso fue un sustituto de la fe en la Providencia. "Es más fácil comprender

73 "En torno al tópico: 'Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica'": Kant (2004), 236.





la antigua fe en la Providencia por medio de un análisis crítico de los presupuestos teológicos de la creencia secular en el progreso que, al revés, desarrollar la creencia moderna en el progreso desde una teología de la historia más antigua".[74] El progresismo concibe la historia lineal como cristiano, pero sin la Iglesia cristiana como su "*depositum fidei*", sino el Estado, la secularización (*século* es siglo en latín) significa darle al Estado lo que en el Medioevo era de la Iglesia "Para judíos y cristianos, Historia significa historia de la salvación. En cuanto tal, es un asunto de profetas y predicadores. El *factum* de la Filosofía de la Historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación"[75]. Hay un Dios que dirige la historia, esa fue la crítica de Althusser a Marx, que niega al Espíritu Absoluto, pero sigue creyendo que la historia tiene una dirección, y preguntaba Althusser ¿y quién dirige entonces la historia? Pero Karl Löwith señala con buen acierto que "Marx fue ante todo, un judío digno del Antiguo Testamento. El viejo mesianismo y profetismo judíos, que permanecieron inalterados a pesar de dos mil años de historia económica […] y la fe judía en una justicia absoluta, explican la base idealista del materialismo histórico. Bajo la forma de aparentes predicciones científicas, el Manifiesto comunista conserva el inconfundible rango de la fe: 'La confianza ciega en la llegada de lo que se espera".[76]

Esta confianza en que "la razón del Espíritu Absoluto", reencausará todo fenómeno de irracionalidad instrumental, está presente ya en "idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita" en Kant, de 1784, allí nos dice que "no se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos, que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran".[77] Esta dirección impartida como "sentido de la historia" por parte de la Naturaleza, será impartida por el Espíritu en Hegel, o por la predestinación en Calvino.[78]

74 Löwith (2007), 14.
75 Löwith (2007), 17.
76 Löwith (2007), 62.
77 Kant, Filosofía de la historia, Ed. F.C.E. México 1978 pág. 40.
78 Ídem. Pág. 41.

La doctrina de la total depravación y el servo arbitrio luteranos, llevó a los modernos a confiarle a lo impersonal del Espíritu Absoluto, lo que ya no se le podía confiar a la razón humana individual. Así lo dice Kant "No es posible evitar cierta desgana cuando se contempla su ajetreo sobre la gran escena del mundo; y, a pesar de la esporádica aparición de la prudencia a veces, a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles, a fin de cuentas, no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma. No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la Naturaleza, que ellos ignoran".[79] Esta teleología moderna, es la diacronía fundamental del concepto de progreso.

El concepto de idea griego se combinó con la de la salvación por gracia predestinación cristianas y ambos contribuyeron decididamente a la interpretación moderna del mundo, fundada en un ideal capaz de proyectar el futuro de la existencia humana hacia fines cada vez más elevados. No existe una correspondencia entre la experiencia del pasado y del futuro, y de este fenómeno Koselleck sustenta una tesis histórica fundamental: la brecha entre la experiencia y la expectativa, que el autor designa como aceleración, aumenta cada vez más en los tiempos modernos. Como todo aristotélico, Kant supone que no hay movimiento de la voluntad sin causa final universal. Sin duda, el alias más conocido de tal sabiduría superior suele designarse tradicionalmente con la expresión «providencia divina» y, esa es la razón de que, al buscar una condición de posibilidad para ese mundo mejor que representa el sumo bien ético, Kant nos hable de un Dios cuya existencia tiene que ser «postulada» como una hipótesis o conjetura necesaria desde la perspectiva del sujeto moral en orden a ejecutar sus propias leyes prácticas.[80] Su razonamiento es relativamente sencillo. Como no podemos conseguirlo por nosotros mismos ni contar con el concurso de la naturaleza.[81] «El sumo bien solo es posible dentro

79 Ídem. Pág. 40.

80 Cfr. RL, Ak. VI, 101.

81 Cfr. eJ, Ak. V, 47In.





del mundo en cuanto se asuma una causa suprema de la naturaleza que posea una causalidad conforme a la ley mora!», de ahí se sigue que «resulta moralmente necesario asumir la existencia de Dios» (ep, Ale. V. 125). Esta creencia impuesta por una exigencia moral, cual es la de posibilitar aquello que propiciaría el cumplimiento del deber, es lo que Kant llama «fe racional», para distinguirla de la fe revelada. La idea como aspecto visual es la figura de la conciencia que aparece sucesivamente en la historia inmanente del decurso histórico, es decir, el progreso es el decurso escatológico sin Redentor, la Esperanza cristiana sin Cristo, la institución de la religión cristiana, sin Iglesia.

Löwith considera a Proudhon un "teólogo del progreso y, como tal, el crítico más radical de la Providencia". El teórico francés comprendió que "el reconocimiento tanto del *fatum pagano* como de la providencia cristiana y el sometimiento del hombre a ellos son fundamentalmente incompatibles con la creencia en el progreso, que al mismo tiempo es mundana y revolucionaria".[82] Para Proudhon, la tarea de la revolución es desfatalizar la Providencia. El hombre reemplaza a Dios y la fe en el progreso humano reemplaza a la fe en la Providencia. En principio, parece imposible reducir la acción de Dios al trabajo del hombre, pues toda la comprensión tradicional de la Historia depende de la distinción entre voluntad divina y humana, entre planes ocultos y esfuerzos visibles, entre la acción por necesidad y la libertad personal de elección. En la teología de la Historia los planes ocultos fueron atribuidos a Dios o –como en la Filosofía de la Historia de Kant– a un plan oculto de la Naturaleza.

Nos dice Héctor Fernando López Acero "Las concepciones clásicas griega y cristiana son incompatibles: la primera describe el transcurrir histórico acudiendo a la metáfora del círculo, y la segunda mediante una línea ascendente que sigue siempre la dirección de una meta. La concepción histórica judía, cristiana y postcristiana nada tiene que ver con la contemplación y se circunscribe en la esperanza del cumplimiento de una meta futura que es siempre más alta y siempre mejor. Los griegos rememoran acontecimientos pretéritos, los cristianos anticipan lo que ha de venir"[83]. Efectivamente, los griegos

82 Löwith (2007), 83.

83 Modernidad y filosofía de la historia - Modernity and philosophy of history - Héctor Fernando López Acero.

tienen como fundamento, la Naturaleza, que se ve, son una cultura de la vista, cuyo fundamento es la *ousía* como *parousía*, el ser como puro presente permanente, y su horizonte es la metafísica estática (hasta en Heráclito por supuesto), el horizonte griego es el de la razón pura. Mientras que el horizonte hebreo, es el de la razón histórica, es decir, de la cultura del oído. Dios es en los clásicos helenistas el Ser del ente. En los hebreos es el Dios de Isaac, y de Jacob. Los griegos para llegar a Dios analizan el ente, los hebreos escuchan historias, por eso Julio Meinvielle va a ubicar en "de la Cábala al progresismo" ciertas sectas judías como el origen histórico del progresismo.

El griego busca lo evidente, busca razones, los judíos piden señales, los profetas son videntes, el griego busca estructuras, los judíos relatos, los griegos son una cultura del texto, los hebreos de la Palabra, el griego confía en su razón, que es visual, el hebreo en su fe, que es auditiva.

El *nous* griego es visión, contemplar es congelar el devenir del Ser, fijarlo en conceptos. *Eidos* es aspecto visual. Lo mismo ocurre con la palabra, tan ilustre, *theoría, Teos orao,* ver a Dios, llegar a Dios por la vista, y los latinos recogen –si bien con sabrosas diferencias de matiz– la misma metáfora visual para hablar de *contemplatio* y traducir como vita contemplativa el *bíos theoretikós* helénico. De "idea" hay una versión latina, *species*, con la raíz visual correspondiente y todo su linaje: especulación, inspección, aspecto, respecto, y, por otra parte, escéptico –el que mira desconfiadamente a uno y otro lado–. Todo ello culmina naturalmente en la identificación del saber con la metáfora de la luz. *Phôs* y sus derivados *phaínestha, phainómenon*, hoy decimos fósforo (portador de luz), la dualidad de la luz y las sombras en el mito platónico de la caverna, la doctrina del *lumen naturale*, las imágenes luminosas que se acumulan cuando el hombre tiene la impresión de que conoce de veras, como en el siglo XVIII– Ilustración, *Aufklarung, Enlightenment*–, y lo contrario en las épocas opuestas: oscurantismo, Dark Ages. Concepto, viene de concebir, "dar a luz", mayéutica, inteligencia, *inter* 'entre' *y legere* 'leer'. Sin ir más lejos, *antropos* (hombre) viene de *anti–orao*, mirar hacia adelante, algunos también sostienen que viene de *antro–pus* (pus=podos, pie) salir de la caverna caminando.





La Naturaleza puede ser vista. La Historia escuchada, el progresismo no puede no ser hebreo, pero se vale de la estructura visual como técnica, *ortotex*, a fin de tener en el proceso histórico, el control, a través de la astucia de la razón, que es forjada como principio de razón suficiente en la historia, al descubrir su sentido, la vanguardia hace teoría de la historia, es decir, técnica del decurso, ya no hay Movimiento del soplo libre del Espíritu sino determinación histórica, maquinación.

El historiador clásico pregunta ¿cómo llegó a ocurrir tal cosa?, el moderno ¿hacia dónde vamos? Y esta ruptura se produce merced a la concepción cristiana del mundo. El historiador griego sólo mira hacia el pasado. El profeta, en cambio, es vidente. En la caja de los males, creada por Zeus, Pandora descubre la prognosis, el futuro, que es la peor catástrofe para el griego, porque rompe con la unidad del tiempo cíclico, el futuro no puede ser nunca algo incierto que está por delante, sino como la promesa del eterno retorno. En cambio las profecías hebreas forjaron el concepto de futuro, y la noción de historia.

La conciencia histórica de occidente –nos dice Acero–, es escatológica desde Isaías a Marx, de San Agustín a Hegel, de Bultmann a Heidegger y, sin ella, no se hubiera producido la Revolución Francesa, inglesa ni rusa. Entre los judíos el acontecimiento decisivo de la historia se encuentra aún en el futuro: la espera del Mesías. Por eso en general los judíos son progresistas, porque están en el *pathos* de la espera. La pregunta fundamental es ¿Dónde está el Mesías? Los cristianos en general miran hacia atrás, al Nuevo Testamento, por eso son conservadores, los judíos hacia adelante. Para los cristianos, la línea de separación de la historia de la salvación no es un mero *futurum*, sino un *perfectum praesens:* la llegada ya ocurrida del Señor. El ser en cambio como advenir presentante que va siendo sido, es el cuadrante de una filosofía de la historia propia del horizonte cultural hebreo.[84]

La Historia es el Tiempo del Ser, en el sentido de un des-pliegue de las figuras de la conciencia, como modo de hacer-se dios en la historia. "En el contexto de este esquema temporal, la historia es comprendida como un acontecer de salvación que progresa desde la primera profecía hasta su consumación. En la historia bíblica el principio que determina la historia es la dialéctica del pecado del hombre cometido contra la

84 Heidegger, ese semita protestante.

voluntad de Dios y la disposición divina de redimir a su criatura caída. La historia avanza, por consiguiente, desde el quebrantamiento de la ley divina hasta la reconciliación mediante la fe. La justificación del tiempo histórico oscila, por tanto, desde el pecado hacia la voluntad redentora de Dios. Sin el pecado original ni la redención final, el tiempo del mundo, que es el tiempo del pecado, no se entendería jamás. Karl Löwith ("La interpretación") ha hecho notar cómo el tiempo del mundo no es ni tiempo vacío en el que nada acontece pero tampoco un tiempo agitado y turbulento en el que todo sucede. Se trata, más bien, del tiempo decisivo de la prueba donde la historia se hace patente como la separación del trigo de la paja o, lo que es lo mismo, el llamado de Dios y la respuesta del hombre. El tiempo del mundo, que discurre entre el principio y el fin, se experimenta como la tensión entre voluntades contrarias: las pulsiones del cuerpo y la atracción del entorno que son asunto del diablo y el llamado de Dios. La síntesis de esta contradicción no se hace patente como un ideal inalcanzable y, menos aún, como una realidad palpable. Se manifiesta como la salvación prometida. Ello explica por qué, en el contexto de la fe, los acontecimientos del mundo no forman una sucesión continua cargada de sentido. El sentido se deriva solamente de la salvación y, no por casualidad, el acontecer bíblico se concentra en aquellos pocos sucesos relacionados con lo único que verdaderamente importa en la historia humana: la salvación".[85]

¿Qué elementos del cristianismo prevalecen en la conciencia moderna? La época moderna sustituyó a la fe por la razón pero mantuvo firmes sus supuestos y sus consecuencias: La estructura diacrónica fue el traslape de una técnica que al advenir presentante que va siendo sido lo adjunta al Ser como Naturaleza y le fija leyes para dominarla. La validez del pasado radica en la preparación del futuro que, a su vez, es interpretado como consumación, futuro radiante de la historia, profecía inmanente del progreso indefinido.

La historia de la salvación dio paso de esta manera a una evolución progresiva en la que el presente es el cumplimiento del pasado y la preparación para un tiempo futuro. El hombre se convierte en Dasein, es decir, en tensión entre pasado, presente y futuro. El monopolio

85 Modernidad y filosofía de la historia - Modernity and philosophy of history - Héctor Fernando López Acero. Revista virtual. Pág. 14.





sobre la proyección del futuro dejó de ser exclusivo de la santa Sede y se trasladó al pensamiento moderno, cuyo fundamento es, desde entonces, la planificación del futuro. Se trata de una tensión entre el pasado y futuro que es característico tanto de la historia sagrada como de la historia secular. La fe cristiana fue sustituida en los tiempos modernos por la fe en la historia, Dios se inmanentíza y con Lutero la naturaleza se desacraliza, queda disponible para la técnica, aparece Bacon, Descartes, el hombre histórico del cristianismo, Cristo el redentor, no fue un maestro histórico sino el propio Dios hecho hombre en tanto que la razón interpretada como el devenir de los tiempos modernos no podía menos que manifestarse como perfección y progreso. Pero los creyentes no ven en la historia un reino autónomo construido a través del progreso y los esfuerzos humanos: el progresismo es herejía cristiana en cuanto seculariza las promesas de Dios para el paraíso. Los cristianos tiene una mirada mesiánica del progreso, como diría Benjamín, las hendijas de la historia no son crono-lógicas, sino kairológicas, son el pecado y la muerte los que necesitan de la redención, lo único que cuenta. Si algo le fue ajeno al cristianismo fue la fe en el progreso del mundo en tanto que sus metas revestían un carácter escatológico y, en consecuencia, trascendían el mundo.

Occidente busca fundamentar un mundo espiritual capaz de realizar las metas de la libertad e igualdad sobre la base de dominar al mundo mediante la ciencia y la técnica y de producir riqueza a una escala cada vez mayor. El hombre ya no vive en la Tierra sino en la técnica, la técnica ha devorado la Tierra. La ruptura con la tradición dio a la historia moderna su carácter revolucionario, rupturista, cronos se come a su padre, la *damnatio memoriae* es el culto del hombre moderno, construye quemando, edifica demoliendo.

Todo lo sólido se disuelve en el aire, no queda rescoldo en el aire que el capitalismo no pueda mercantilizarlo, hasta se dieron el lujo de crear opositores de disidencia controlada, que a merced de una buena oferta, pueden vender modelos culturales, relatos, o relojes, abortos o identidades, el capitalismo no puede no ser voraz, porque para ponerle precio al hombre tiene que quitarle valor, de Kant a Smith, el paso del cielo a la moneda, y detrás de la cortina sólo el hombre hecho sujeto, el sujeto hecho estructura, la estructura hecha lenguaje, el lenguaje relato,

el relato poesía, la poesía pintura de museo, museo destruido por una bomba musulmana que juega al Deus Ex Maquina con la crítica de la razón histórica de Dilthey.

Los revestimientos míticos del Apocalipsis de Juan se adecuan perfectamente a la situación correspondiente y se manifiestan con fuerza en la realidad histórica de la época de la reforma: Lutero ve el anti-Cristo en la Santa Sede pues Roma representa para él la prostituta de Babilonia y, a su vez, los católicos ven en él al mismísimo diablo. El fin de los tiempos está a la carta para quien quiera encontrar en los otros el infierno.

La reforma vino a representar en su calidad de movimiento de renovación religiosa todos los signos del fin del mundo. En Corintios 7:29 se lee: "Os digo, pues, hermanos que el tiempo apremia". El acortamiento del tiempo es un indicador del fin de los tiempos que en Lutero reviste la forma de un signo visible de la voluntad de Dios y de hacer irrumpir el juicio final. La aceleración del tiempo es interpretada por la Revolución Francesa como una tarea de los hombres para alcanzar el estado ideal en la tierra: la libertad y la felicidad. No es en el más allá donde queremos la plenitud –dice– la igualdad, la fraternidad y la libertad plena se darán en esta vida, o no se darán, este mundo no será más un valle de lágrimas, ni como dice Benjamín, un paisaje de ruinas.

Cabe destacar cómo el fundador de la economía política clásica, Adam Smith, interpreta la aceleración del tiempo, que él ve en la división social del trabajo, como la llave para alcanzar el bienestar general. Lo que constituía un monopolio del antiguo régimen eclesiástico sacramental era la interpretación escatológica de los tiempos futuros, pues se requería de una autorización oficial para publicarla. Sin este monopolio estricto no se entenderán las prohibiciones a la doctrina joaquinista del tercer imperio ni el destierro de Juana de Arco o la muerte en la hoguera de Savonarola que constituyeron lo que podría llamarse las profecías post-bíblicas.

Dentro del esquema teológico, donde la meta final consiste en alcanzar la gracia de Dios, la historia universal carece en sí de un sentido propio. Al renegar el hombre de la presencia de Dios, la historia se reduce al conflicto entre la voluntad divina y la voluntad





humana: todos los misterios irán a gravitar entonces alrededor de la separación espiritual de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas. La modernidad debe profanar lo sagrado, y para acelerar la marcha de la *parousía* debe ponerle precio a todo lo que antes tenía valor, el capitalismo consuma los tiempos finales, Mamon suplanta a Yahvé y en nombre de Jesús se venden indulgencias o prosperidades.

La historia humana queda separada de Dios por cuanto el hombre mismo se separó de su señor. La historia de occidente fue dividida en tres grandes estadios: antes de la fe o infancia de la humanidad, en la fe o mayoría de edad de la humanidad y el estado de senectud o bienaventuranza eterna (San Agustín). Comte la dividirá en la infancia que es la religión, la madurez que es la metafísica, y la vejez que es la ciencia positiva, Kant habla de la ilustración como la entrada del género humano en la mayoría de edad, y Hegel de la senectud del espíritu absoluto interpretándose a sí mismo. No importa cuán obstinado se torne el análisis, siempre que se pierde de vista la sobrenaturalidad de la gracia como fundamento de la escatología como futuro radiante en el porvenir, se busca una excusa para hacer del hombre el Señor de la historia, claro, no en el sentido humanista de que el hombre hace la historia, sino de colocar al hombre como *hypokeimenon*, como el *ethos* en el cual la historia se desarrolla, y claro, su causa final.

Con Lutero la unidad de la religión y de la paz, que hasta entonces eran una y la misma cosa, dejaron de ser idénticas pues ahora el compromiso nacido de la necesidad de la paz entrañaba un nuevo principio: el de la política, si quieres la paz, prepara la guerra.

La política se interesó por lo temporal y no por lo eterno, la cristiandad suplantó al cristianismo y el orden temporal absorbió con su dinámica al orden eterno.

Ello alumbraría un futuro distinto y una concepción igualmente diferente. El sacro imperio romano, que no era sacro, ni imperio ni romano, perdió el monopolio en su función escatológica, este fue trasferido al Estado, quien desde los tratados de Westfalia hasta la caída del muro de Berlín (¿o de las Torres?) asumió la tarea desempeñada anteriormente por la iglesia antigua de establecer el futuro, aunque en un ámbito anticlerical, y de organizar las relaciones internacionales.

El tiempo nuevo comenzó entonces a distinguirse claramente del tiempo pasado, y el lugar que ocupaban las profecías cristianas fue ocupado por el pronóstico racional y la filosofía de la historia. El pronóstico racional hizo del futuro un campo de posibilidades finitas escalonadas que anunciaron la planificación del desarrollo. Formular un pronóstico y planificar en función del tiempo que irá a venir significan, de hecho, modificar la situación.

Leibniz sostendrá que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Schopenhauer que vivimos en el peor de los mundos posibles, hasta que por fin Marx dirá que para que unos vivan en el mejor de los mundos posibles, otros tienen que vivir en el peor de los mundos posibles. El conocimiento adquiere de esta manera un carácter laboral: lo más valorado de la época no son los descubrimientos sino el método a través del cual se realizan. El método cartesiano, que eleva por primera vez al hombre como amo y señor del mundo, involucra a la colectividad en la idea regulativa de unidad laboral de la humanidad. La ciencia y la técnica ocupan el lugar que ocupará otrora la creación divina, el hombre si no es Dios es al menos un Demiurgo, y la imaginación trascendental crea mundos del arte para que los sujetos sujetados, no sucumban ante la verdad (Nietzsche y Foucault).

Además tenemos con el fin del medio evo, que la pregunta por la verdad ya no es una pregunta ontológica sobre las cosas sino una pregunta gnoseológica sobre la mente, la pregunta ética ya no es una pregunta ontológica sobre el bien, sino antropológica sobre la voluntad. Ockham realiza el giro a la inmanencia "vía inteligencia" y Scoto "vía voluntad", la relación del Espíritu con la Naturaleza es *"jus utendi et abutendi"*. Kant va a recuperar esta superioridad de la fe sobre las obras, en la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres diciendo: "la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente, sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones."





El hombre se encuentra, según Lutero absolutamente incapacitado para conocer la verdad y el bien, dada su corrupción intrínseca y los efectos *noéticos* del pecado. En consecuencia, de lo único que puede estar seguro el hombre es de su propia seguridad. La seguridad, que es ontológica, se convierte en certeza, que es gnoseológica, este es el giro hacia la modernidad. Como Lutero después de él, analiza Joaquín de Fiore, que no pudo prever que su propósito religioso de secularizar a la Iglesia se convertiría, en las manos de otros, en lo contrario, en la divinización del mundo, promovida por la transferencia del pensamiento escatológico a cosas no últimas, reforzando el ímpetu del impulso secular en dirección de una última solución de problemas, que en su propio plano y con sus propios medios no pueden, en absoluto, solucionarse.

Por una de esas paradojas frecuentes en el psiquismo humano, el radical pesimismo luterano, que encapsula al hombre en su propia corrupción, da origen a la tesis de que es la propia subjetividad la que fundamenta la salvación. El hombre se salva sin las obras –sin necesidad de cumplir ninguna ley–, por la sola fe fiducial, es decir, por la seguridad que tiene de estar salvado por Dios con una salvación absolutamente pasiva y extrínseca. La ley natural es imposible porque la razón no puede captarla ni la voluntad cumplirla. Todo se resuelve al margen del cumplimiento de cualquier ley –incluida la divina–, según la certeza subjetiva que cada uno tenga de haber sido justificado por la mera imputación de los méritos de Cristo. La subjetividad se convierte así en el lugar hermenéutico de toda verdad y bien, desde Lutero hasta Hegel el hombre es un reconciliado de antemano.[86]

86 Cfr. De servo arbitrio, WA, t. XVIII, 786, 26-35. Cfr. C. Boyer, Lutero. Su doctrina, Barcelona, 1973, p. 93.

# CAPÍTULO V

## Los Estados Nacionales y su identidad: De la paz de Westfalia a la salida de Trump del TTP

Los tratados de Westfalia, inauguraron la construcción de un nuevo orden internacional basado en la interacción de Estados nacionales. La Iglesia católica deja de ser el fundamento religioso de la dominación imperial del Sacro Imperio Romano Germánico y su cohesión global, y nacen los Estados Nacionales con sus conciencias autónomas. Estos tratados, a la vez que, efectivamente, descartan la idea de una Ecúmene de la cristiandad y una Europa unitaria y monolítica, inauguran los principios de igualdad jurídica, soberanía y equilibrio de poder. Los Estados Nacionales surgen de la secularización del poder de Roma.[87] Como consecuencia, se consagra un sistema laico de Estados independientes (soberanía), en el cual es indiferente el régimen político y la orientación religiosa de sus integrantes (igualdad), generando una nueva estructura internacional en base a Estados que conviven en el sistema internacional sin un poder coactivo central (equilibrio de poderes o isonomía).

La Paz de Westfalia debe ser analizada en el contexto de un siglo de profundas transiciones. La guerra que la precedió se prolongó por más de treinta años, de 1618 a 1648. Los historiadores en general coinciden en sus causas más evidentes: el conflicto religioso entre protestantes y católicos, así como la emergencia de la ética protestante y la desromanización del cristianismo: la crisis en el seno del Sacro Imperio Romano Germánico por las crecientes ambiciones de los príncipes y arzobispos que integraban la dieta de electores, y las rivalidades entre dos grandes dinastías: los Habsburgo de España y Austria, con la reciente casa de los Borbones de Francia.

A la cabeza del Imperio, la dinastía católica de los Habsburgo que era el brazo político de la alianza entre la Iglesia y el Imperio perdía su

87 Por eso es muy curioso que los grandes nacionalistas hoy sean católicos y no protestantes.

influencia sobre el complejísimo mosaico de principados, arzobispados y ciudades libres, dotados de una creciente riqueza y aspiraciones de mayor autonomía.

Esta actitud de autonomía surge del seno de la reforma con el sentimiento de que la plata de los alemanes no tenía por qué ir a parar a Roma, en este sentido surge el realismo político en las relaciones internacionales.

En las Relaciones Internacionales, las aproximaciones teóricas y empíricas sobre la conflictividad entre Estados han estado articuladas con las cuatro grandes tradiciones de investigación existentes en el campo de estudios: realista, liberal, culturalista, marxista. A grandes rasgos, para las aproximaciones realistas la unidad básica de investigación son los Estados y, es a partir de las posiciones e interacciones entre ellos, que se configura la estructura del sistema, Marcelo Gullo habla de "dialéctica de Estados". El libro fundacional de esta teoría es "La Guerra del Peloponeso" de Tucídides. La naturaleza del hombre no mejora con el tiempo y la guerra es inevitable.

Para los liberales, al igual que para los culturalistas, las unidades básicas de investigación no solo son los Estados, sino también grupos sociales con capacidad de ejercer influencia en el sistema o agentes transnacionales, la teoría fundacional de este modelo es la "Paz Perpetua de Kant", y sigue el esquema de la *Pax Romana*, un agente transnacional que hace de "gran hermano" que vigila y cohesiona a los distintos elementos políticos. Es posible identificar Estados que funcionan como "sostenedores de la balanza" favoreciendo el incremento de capacidades de los Estados más débiles.

Por su parte, para las teorías marxistas, las unidades básicas del sistema son las clases sociales.

La mayoría de los analistas coinciden en señalar el nacimiento de las relaciones internacionales o de la constitución de una sociedad internacional con la Paz de Westfalia en 1648, en tanto espacio de negociación política entre potencias y otras unidades con cierto grado de autonomía de Europa, donde se instala el concepto de Estado nacional.

No solamente en Sajonia, sino en más de una docena de principados y ciudades alemanas, entre 1523 y 1540 el luteranismo se expandió con gran fuerza, y las tierras y propiedades de la Iglesia católica fueron expropiadas, y sus clérigos, reemplazados.





Tres décadas más tarde del estallido de este conflicto se alcanzó en 1555 un acuerdo con la paz de Augsburgo, por el que se reconoció por primera vez la coexistencia en el espacio germánico de dos religiones institucionales: la católica y la luterana. Curiosamente la caída de la hegemonía de la religión romana implicó una crisis del Imperio Romano, ¿Cuál es el motivo? Que la religión católica fue el fundamento del Imperio y la dominación, entonces era imposible que sufra una crisis el fundamento religioso y se mantenga inerme aquello que éste sostiene.

Este acuerdo fue tan solo una tregua que aprovecharon los dos campos contendientes para prepararse para la confrontación definitiva.

La paz de Augsburgo incluyó además reformas y prescripciones seculares sobre cuestiones económicas y tributarias. Muchos de los "artículos considerados religiosos, en realidad no definían cuestiones de doctrina y se buscaba con imprecisión deliberada llevar a los seguidores de las dos religiones en conflicto a coexistir en el mismo marco legal".[88]

La alianza entre la dinastía de los Habsburgo con el Papado para recuperar el dominio sobre Europa tuvo como rivales a: la irrupción del poder protestante en dos oleadas consecutivas: el luteranismo y el calvinismo: el creciente poderío del reino de Francia; la emergente influencia del reino de Suecia; la revuelta en los Países Bajos en contra del dominio de España, así como las crecientes ambiciones de los principados y obispados alemanes.

La Paz de Westfalia puso fin a la Guerra de los Treinta Años, conflagración en torno a la libertad religiosa. No obstante, las dos grandes potencias de la época, Francia y Suecia, revelaron sus intereses políticos y materiales, y obtuvieron en las negociaciones importantes dominios territoriales. Asimismo, se materializan asignaciones menores para Baviera y Brandemburgo, y no solo se consagra la separación de la Confederación Helvética y de los Países Bajos del Sacro Imperio Romano Germánico, sino que se garantiza por todos los Estados su estatuto de neutralidad. Asimismo, se proclama un primer esbozo del principio de no intervención, en tanto la no injerencia de poderes –sean temporales o divinos– en los asuntos internos del Estado nacional.

88 Wilson, Peter H., Europe's tragedy. A history of the thirty years war, Londres, Allen Lane, 2009, p. 41.

Y desde esta tradicional imputación de los tres elementos constitutivos de un Estado, territorio, población y gobierno, la jurisdicción soberana marca la capacidad de ese gobierno para definir la religión en su dominio bajo el principio –*Cujus regio, ejus religio*–,. La isonomía, la autonomía y la igualdad son principios consagrados en estos Tratados, aunque claro está, esa igualdad se dará entre Estados imperiales Europeos, nunca con Estados coloniales: "Artículo 64 […] a fin de prevenir de cara al futuro, cualquier diferencia en los asuntos políticos, todos y cada uno de los electores, príncipes y Estados del Sacro Imperio Romano, quedan establecidos y confirmados en sus antiguos derechos, prerrogativas, libertades, privilegios y en el libre ejercicio de sus derechos territoriales […] y no podrán ni deberán ser molestados por nadie y de ninguna manera y bajo ninguna pretensión".[89]

Durante mucho tiempo el Estado-nación fue la única instancia que se encargó de la creación de reglas nacionales e internacionales de intercambio comercial, conforme al modelo liberal expresado en el capitalismo comercial. Esta expansión comercial resultó cada vez más insuficiente para contener el crecimiento del orden capitalista. Frente a esta realidad, fue necesario que se formaran nuevas instituciones transnacionales fundadas por oligarquías financieras que promulgaran reglas en los campos productivo, social, político, cultural, nacional e internacional, para que repercutieran como estrategia geopolítica en el buen funcionamiento del capitalismo. Estas reglas debían estar por encima de cualquier cultura o de una nación concreta. En la disputa entre el particularismo lingüístico y regional-cultural de Herder y el Hombre abstracto y cosmopolita de Kant, el primero fundamenta el ordenamiento de Westfalia y el segundo el globalismo.

Después de la Segunda Guerra Mundial se fue extendiendo el reconocimiento de que la naturaleza y el proceso del gobierno internacional debían cambiar para que las formas más extremas de violencia contra la humanidad fueran proscritas y la creciente interconexión e interdependencia de las naciones reconocida. Los DDHH protegen a los individuos de los abusos del Estado, ya no es éste la garantía de la soberanía jurídica sino que es visto con sospecha como opresor de las minorías.

89 Symcox, Geoffrey, op. cit., pp. 46 y 47.





El derecho internacional cambió, de ser una ley que rige entre los Estados exclusivamente, a considerar las personas individuales y los grupos como objetos del derecho internacional.

A fin de conservar su poder de policía para imponer la ley y el orden, los Estados tuvieron que buscar alianzas y ceder porciones crecientes de soberanía. Y cuando se desgarró la Unión Soviética, apareció un escenario desconocido. Emergieron nuevos Estados que buscaban, de alguna forma, activa y empecinadamente ceder sus derechos soberanos, suplicaban que les quitaran la soberanía y la disolvieran en las estructuras supraestatales. Viejas o nuevas naciones que escapaban de las jaulas federalistas en las que la recién fenecida superpotencia soviética las había encerrado contra su voluntad, ahora utilizaban su nuevo poder de decisión para buscar la disolución de su independencia política, económica y militar en la Unión Europea y la alianza de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN).

Los Estados Nacionales son vistos como el fundamento del chauvinismo y del totalitarismo que devino en el nacionalsocialismo y el fascismo. Se asoció entonces al Estado nacional con el nacionalismo y a este con el nacionalsocialismo, y se pergenio que la única salida eran las instituciones supranacionales y ONG que garantizaban al individuo estar protegido de las posibles amenazas de un Estado totalitario.

Los adelantos en las telecomunicaciones y en las tecnologías de la información hicieron posible una desterritorialización de la producción que dispersó efectivamente las fábricas y evacuó las ciudades fábrica. La comunicación y el control pueden ejercerse eficientemente a distancia y, en algunos casos, los productos inmateriales pueden transportarse a través del mundo con una demora y un gasto mínimos.

Tras el derrumbe del Muro, el libre mercado fue acentuadamente promovido como el modelo único, universal. En América Latina, en 1989, la mayoría de los países de la región adoptaron las reformas guiadas por el llamado Consenso de Washington que propugnaba especialmente por la liberalización de los mercados, la apertura comercial y las privatizaciones. Además, contra la experiencia de los 30 años precedentes, promovía una reducción del papel del Estado. Surge el globalismo como ideología que garantiza los derechos de los individuos y se inventa una izquierda transnacional que disuelve las soberanías nacionales en nombres de los DDHH.

La caída del muro de Berlín no fue más que la consolidación de la democracia liberal como forma de organización internacional, al haber perdido la URSS perdió fuerza la dialéctica de Estados, ahora ya no hay realismo, es decir, guerra de Estados sino de civilizaciones (Huntington) y de oligarquías financieras, metacapitalistas que imponen con los tratados de libre comercio sus reglas económicas como normas políticas, culturales, educacionales y legales en los distintos territorios nacionales.

La Globalización como suceso histórico, deviene en ideología globalista que consiste en: estructura capitalista, donde triunfa el libre mercado. Y el marxismo como superestructura del sistema, la izquierda como ideología de los metacapitalistas. Laclau, el fundador de la nueva izquierda en Argentina, una especie de marxismo lacaniano liberal, nos dice: "es evidente que no se trata de romper con la ideología liberal democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo. La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y popular (…) No es en el abandono del terreno democrático, sino, al contrario, en la extensión del campo de las luchas democráticas al conjunto de la sociedad civil y del Estado, donde reside la posibilidad de una estrategia hegemónica".[90]

El Acuerdo de Asociación Transpacífico es un tratado de libre comercio multilateral, firmado en febrero del año 2016 por 12 naciones: Estados Unidos, Japón, Australia, Nueva Zelanda, Malasia, Brunei, Singapur, Vietnam, Canadá, México, Perú y Chile. El mismo constituye uno de los llamados mega-acuerdos comerciales que se negociaba en el orbe. La importancia del mismo viene dada por el peso económico que tienen sus miembros y por las cuestiones abordadas en las negociaciones, que en muchos casos fueron temas OMC-plus y OMC-extra. Sin embargo, en enero de este 2017, a menos de un año de firmado el Acuerdo, el presidente electo de Estados Unidos, Donald Trump terminó con la participación de su país en el esquema. Con ello EE.UU. vuelve a intervenir en el mercado interno, expatria fábricas para producir divisas nacionales, y protege el mercado interno, esta

90 Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Cit. P. 222.





crisis del orden neoliberal es una crisis de la globalización que hace intentos denodados por fortalecer su injerencia en la comunidad ya no a través de acuerdos económicos sino por medio de la medicalización de la vida, que convierte a cada individuo en un dispositivo del poder que anhela entregar su soberanía a las empresas multinacionales que les "garantizan" la "salud" a costa incluso de su propia libertad. Nos dice Foucault en "La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina" que "El Plan Beveridge indica que el Estado se hace cargo de la salud. Se podría afirmar que esta no era una innovación, pues desde el siglo XVIII una de las funciones del Estado, si no fundamental por lo menos importante, era la de garantizar la salud física de los ciudadanos. Sin embargo, creo que hasta mediados del siglo XX la función de garantizar la salud de los individuos, significaba para el Estado, esencialmente, asegurar la fuerza física nacional, garantizar su capacidad de trabajo y de producción, así como la de defensa y ataques militares. Hasta entonces, la medicina estatal consistió en una función. Orientada principalmente hacia fines nacionalistas" Pero luego "la salud entra en el campo de la macroeconomía. El déficit debido a la salud, a la interrupción del trabajo y a la necesidad de cubrir esos riesgos dejan de ser simplemente fenómenos que podrían ser resueltos con las cajas de pensiones o con los seguros más o menos privados. A partir de entonces, la saludo –su ausencia– el conjunto de las condiciones en virtud de las cuales se va a asegurar la salud de los individuos, se convierte en un desembolso por su cuantía, a nivel de las grandes partidas del presupuesto estatal, cualquiera que fuese el sistema de financiamiento. La salud empieza a entrar en los cálculos de la macroeconomía." Foucault sabe que este control dispositivo de los cuerpos por parte de los Estados tiene intereses económicos detrás, ya que los Estados nacionales no responden a los intereses populares sino a intereses de quienes financian a los políticos que hacen negocio con la salud. "Podría afirmarse que en la actualidad está surgiendo lo que en realidad ya se venía preparando desde el siglo XVIII, es decir, no una teocracia sino una somatocracia.

La medicalización indefinida refiere a que la salud se impone al individuo o grupo familiar no como una demanda individual del enfermo o paciente, sino como un acto de poder, una oferta impostergable, una manera de gobernar la conducta y, sobre todo disciplinar las subjetividades a través de los cuerpos.

Podemos decir que las instituciones y poderes que amparan y circundan al individuo, el grupo o la población, han tomado la medicina como una técnica que permite operaciones de exclusión/inclusión, la técnica consiste en crear hechos globales que deban obediencia masiva en nombre de la supervivencia, cada individuo se convierte en dispositivo del poder, se crean discursos antagónicos que generan una paranoia en el sujeto, "si yo lo tengo puesto, pero el otro no, entonces es probable que sea el único perjudicado", se crea la ficción de que una obediencia ciega cuando es masiva es más consciente. Surgen también mecanismos de confinamiento y libertad, a base de la estigmatización y segregación de quienes no han obedecido la voluntad del poder, de acceso o restricción a redes laborales, educativas, sociales, etc. Hay premios y castigos a quienes sin demasiadas preguntas ingresan al nuevo orden, o se resisten a hacerlo, respectivamente.

De la mano del monitoreo tecnológico del cuerpo propio de la salud preventiva, se refuerza el control social sobre la conducta del individuo y la relación que éste establece con su cuerpo. En función de estas posibilidades se produce una diferenciación y modulación en el trato hacia ciertos individuos, grupos y poblaciones. Las conductas masa se tornan automáticamente reproducibles en virtud de un dispositivo de control que es el miedo a la muerte, el deseo de lucro o el sentido de pertenencia.

Vivimos en un régimen en que una de las finalidades de la intervención estatal ya no es el cuidado del cuerpo sino si vigilancia. Este globalismo medicalizante utiliza el miedo como dispositivo de control y de macartismo, la tenaz furia por aferrarse a la vida, se convierte en la pena de muerte para los individuos que en nombre de la salud, entregan su libertad al Estado que resguarda los negocios de los metacapitalistas. No se puede globalizar la dominación sin el consentimiento, lo políticamente correcto es de izquierda ya que supuestamente es ella quien brega por los derechos, por lo tanto el globalismo es ideología de izquierda pero fácticamente liberal, imperialismo progresista. El imperialismo es la etapa superior del capitalismo y el globalismo es la etapa superior del imperialismo, pero desde la dialéctica de grupos, son los pocos que deciden quien se reparte mejor los bienes, la vida y el honor de los individuos.



# CAPÍTULO VI

## Filosofía de la historia y progreso en los renacentistas: Una idea aún no consolidada

Se acepta generalmente que la primera afirmación secular de la idea de progreso en la Europa moderna ocurrió durante la llamada Querella de los antiguos y los modernos en Francia, en la última parte del siglo XVII. Los libros de R. F. Jones, *Ancients and Moderns*, y de H. Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, son los estudios más completos y autorizados sobre esta interesante controversia. Fontenelle, por ejemplo, sostiene que tenemos que esperar que la posteridad nos aventaje del mismo modo que nosotros aventajamos a los antiguos, mejorando el método y acumulando experiencias, proceso interminable. El paso que da Fontenelle frente a Bodin, Bacon o Descartes es incluir en la teoría del progreso del conocimiento un futuro indefinido, a lo que añade su concepción de que es algo necesario y seguro sin importar los individuos particulares y sus decisiones.

Surge entonces la dialéctica ente la *vía modernorum* nominalista contra la *vía antiqua* realista. Ricoeur da cuenta de este prejuicio moderno al afirmar la certeza ilustrada "nosotros, hombres modernos, tenemos hoy una cierta seguridad acerca de lo físico, lo histórico, de aquello que es verdadero y de lo que es falso, de aquello que se puede creer y de lo que no se puede creer [...] Lo creíble y lo increíble de nuestro tiempo, tendrá carácter normativo[91]". Por eso los movimientos des-mitologizadores de Bultmann al tomar por mito indubitable la filosofía moderna, saca al kerigma del mito clásico y lo remitologiza revistiéndolo de filosofía moderna. Los modernos no hacen desmitologización, sino remitologización.

El Abbé de Saint Pierre amplia la concepción del progreso de Bacon hacia la perfección social. No fue el primero en plantear un proyecto

91 Paul Ricoeur, EL Lenguaje de la Fe, Ed. Aurora, Bs. As. 1978, pág. 31.

hacia lo que Kant llamará la paz perpetua, ya lo había propuesto Emeric Cruce. Saint Pierre tenía una visión general del mundo fundada sobre una concepción del progreso de la civilización hacia una meta de felicidad humana. Por primera vez, aparece definida en términos claros la visión de una larga vida progresiva que la humanidad tiene ante sí, con inmensos periodos en perspectiva y futuros remotos. Cree que la humanidad se encuentra aún en su infancia, frente a las visiones anteriores de que está en su vejez o en su madurez.

Según Karl Löwith, la primera teoría satisfactoria del progreso universal de la humanidad fue expuesta por un creyente cristiano que también fue un gran científico, Pascal, quien consideró toda la sucesión de las generaciones en el curso de los tiempos como "un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente[92]". Löwith destaca que, como todos sus predecesores, Comte no percibió en qué medida la idea del progreso es ella misma teológica: "Todas las preocupaciones modernas por nuevos mejoramientos y nuevos progresos en la vida de los hombres se enraízan en el solo y único progreso cristiano hacia el reino de Dios, del que la conciencia moderna se emancipó pero de que siguió dependiendo, como depende un esclavo fugitivo de su lejano señor[93]". El pensamiento lineal tiene como base la escatología y la promesa del futuro radiante.

Muchos filósofos todavía, en el siglo XV y XVI no van a tener al progreso como plataforma metapolítica o sentido común, Maquiavelo, por ejemplo, sostenía que "la historia es la maestra de la vida", y que el tiempo histórico es cíclico y no lineal "Los libros que leía sobre el pasado se le aparecían cual crónica de lo pretérito y a la vez como una ilustración de lo que ocurría en su tiempo. Cuando comenzó a interesarse por la situación militar dominante en Italia, encontró en Tito Livio noticias acerca de cómo se habían formado los ejércitos de Roma. La enseñanza que de allí recogió le sirvió para aconsejar la creación de una milicia nacional en Florencia".[94] Las lecciones que nos da el pasado, según Maquiavelo, no son meros accidentes fortuitos de sucesos pretéritos, sino las fórmulas del progreso, esto, de

92 Löwith (2007), 98.

93 Löwith (2007), 109.

94 León Dujovne "La Filosofía de la Historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII" Ed Galatea. Bs As. 1959, pág. 15.





buscar el progreso a partir de la historia es una de las claves de una correcta comprensión del progreso, aunque Maquiavelo incorpora un necesitarismo propio del tiempo cíclico. Efectivamente, el tiempo lineal, supone mayor libertad para la forjación del destino por parte de los pueblos, la concepción lineal es fatalista, curiosamente la idea de progreso fusiona estos dos horizontes, la diacronía lineal y la fatalidad del necesitarismo del pensamiento cíclico. Maquiavelo en el segundo capítulo del Libro I de los *Discorsi,* menciona las etapas de dicho ciclo, concebido sobre la base de un pensamiento platónico y neoplatónico. En conformidad con él, los cambios de las formas de gobierno se producirán según una ley inmutable, las tres formas puras, monarquía, aristocracia y democracia, y sus deformaciones, tiranía, oligarquía y demagogia, se suceden necesariamente por un orden fijo. "Este es el círculo en el cual girando, las repúblicas todas se han gobernado y gobiernan". Así, es ley propia del destino de los hombres el indefinido sucederse de distintas civilizaciones. En reemplazo de la concepción cristiana que sostenía la progresión de la vida humana hacia el advenimiento del reino celestial. Maquiavelo, sostenía en lo esencial la concepción cíclica del pensamiento indoeuropeo. Piensa que "los hombres siempre nacerán vivirán y morirán en un mismo orden". Para el historiador florentino "todas las cosas del mundo, en todo tiempo, se corresponden con los tiempos antiguos". Su visión no es progresista en ningún sentido, estaba persuadido de que "el mundo siempre había sido de una misma manera". Hasta concibe que su era y su tiempo son decadentes en relación con las pretéritas. Las líneas estructurales de la historia se repiten en Maquiavelo como aparecen en Salomón: "Lo que fue, eso será, y lo que se hizo, eso se hará; no hay nada nuevo bajo el sol." [95]. Las diferencias entre las épocas antiguas y las modernas son sólo accidentales, así nos dice en el libro II de *los Discorsi* "la única diferencia está en que aquél había colocado su virtud, en primer término en Asiria, luego en Media, a continuación en Persia, luego en Italia y en Roma. Aunque después el imperio romano haya dejado de durar y no haya el mundo retenido en él virtud en conjunto, ella estaba, sin embargo, dispersa por muchas naciones en las que se vivía virtuosamente; así eran el reino de los Francos, el de los Turcos,

95 Eclesiastés 1:9.

y hoy son los pueblos de la Magna y, en primer lugar, aquella secta sarracena que hizo tantas cosas y ocupó tanto mundo, después de que la destruyera el Imperio Romano de oriente".

Juan Bodino (1530) es uno de los primeros franceses en desarrollar una noción laica de progreso, aunque todavía persisten en él, apegos a la tradición oral y a la concepción cíclica de la historia. Nos dice León Dujovne "en el pensamiento de Bodino se comprueba una extraña alianza entre la noción de un progreso de la humanidad, surgida del cristianismo, y la noción de retorno periódico, debida al determinismo astrológico de los antiguos que es ciertamente uno de los momentos más oscuros de los espíritus del Renacimiento"[96]. Es por el rigor en la excavación de datos empíricos en la historia que los hechos son particulares, por eso no científicos, la historia lineal no puede ser ciencia, ya que no se ha contemplado la causa final ni se ha contemplado todo el proceso completo, sólo postulando el final (modernos), y recogiendo el sentido histórico desde el tiempo cíclico, podemos encontrar en los sucesos contingentes, leyes universales de un decurso que se repite, es decir, propiamente, una filosofía de la historia debe tener como horizonte un tiempo cíclico, si no lo tiene, debe postular teológicamente el futuro como escatología. ¿Cómo podría uno hablar de la historia como objeto de ciencia si no conocemos todo el proceso? Los modernos dicen, postulando el final como futuro radiante e ineluctable de la historia, Bodino dice, porque cada hecho accidental, cobra necesidad en virtud del tiempo cíclico. Sólo faltará deshacerse del tiempo cíclico y ya tenemos en Francia al progresismo tal cual lo conocemos hoy en día.

Aunque Bodino rechazaba en la historia el influjo de sucesos trascendentes, consideraba que el proceso tenia marcha según un plan divino por el cual todos los sucesos fortuitos están persistentemente conectados, pitagóricamente concebía que los astros y los números eran el pliegue del progreso, no hizo predicciones del futuro, ni desarrollo el sentido de la historia hacia adelante. Considera al hombre actor fundamental de la historia y rechazó el fatalismo determinista del decurso, considera que muchas invenciones colocan a los modernos por encima de los antiguos, así también como progresos en la moral.

96 León Dujovne, La Filosofía de la Historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII, Ed. Galatea, Bs. As. 1959, pág. 36.





John Bury estima que ningún otro predecesor se acerca más a la idea de progreso de la modernidad[97]. Para Bury, la obra de Bodino, "anuncia una nueva visión de la historia que es optimista acerca de la marcha del hombre sobre la tierra sin referencia alguna a su destino en una vida futura".

Tres puntos de esta concepción de la historia establecieron principios para el advenimiento de la idea de progreso: el rechazo de la teoría de la degeneración humana, la afirmación de que el tiempo nuevo es, en las ciencias y en las artes, superior al de la antigüedad clásica; la concepción de una historia universal cosmopolita. Bodino habla de una república universal, de la "solidaridad de los pueblos", "idea que es importante en la doctrina del progreso".

Ya por el cristianismo el hombre siente su origen celestial y desdibuja su origen natural como habiendo brotado de *la φϋσίς*, pero más marcadamente en el Renacimiento aparece la afirmación de la cultura como realidad "espiritual" creada por el hombre, en antagonismo con la natural física, recordemos que: 1) en los ontólogos preatenienses la *φϋσις* lo es todo y no hay nada fuera de ella. 2) para los atenienses la naturaleza es lo otro que la *tekné*. 3) para los medievales es lo otro que lo celestial y sobrenatural. 4) ahora en la modernidad es lo otro que la cultura.

Marsilio Ficino (1433) en su teología platónica, sostiene que en el pensamiento de Platón se encuentran la afirmación de la existencia de un Dios creador y la de almas dotadas de libertad e inmortalidad. Ficino sostenía que el hombre, por mor de su condición creadora, participa de la esencia de Dios y así como Dios creó la naturaleza, el hombre crea la cultura, la cultura es la naturaleza que construye el hombre. El hombre no es siervo de la naturaleza, sino su emulo, es capaz de crear, dominar o completar la naturaleza. "En su progreso infinito y continua actividad creadora, el espíritu humano desea, intenta, empieza a convertirse en un Dios y cada día adelanta".

El hombre se gloría de construir el monumento de la cultura en la que la historia va marchando, surge la idea del "tren de la historia". Dice Ficino "Si un anciano de setenta años se lo considera prudente por su experiencia de las cosas, ¡Cuánto más prudente será quien cumple la

97 J. B. Bury. The Idea of Progress, MAcmillan, Londres, 1921, pág. 43.

edad de mil y tres mil años! Pues el hombre parece haber vivido tantos miles de años cuantos son los años cuyos acontecimientos aprendió la historia".[98] Aquí surge un género de argumentación interesante. La sabiduría acumulada, como experiencia vivida de la humanidad en la memoria, garantiza la confianza en el progreso, la pregunta que nos hacemos es la siguiente: si la experiencia pasada, es la garantía del aprendizaje de la humanidad en la memoria, si las generaciones anteriores acumulan la sabiduría anterior, ¿Acaso los modernos pretenden que destruyendo la tradición, esa sabiduría se conserve sin el trabajo de la acumulación memorativa del pasado?

La idea de progreso, con modalidades distintas, aparece en otros pensadores del Renacimiento, desde Pico de la Mirándola y Leonardo da Vinci hasta Galileo y Campanella. Pero es sobre todo Giordano Bruno en quien la capacidad creadora del hombre es pura modernidad. Su gran libro es *De progressu et lampade venatoria logicorum, Artificium perorandi,* allí, la capacidad creadora del hombre se manifiesta igual y simultáneamente en la teoría y en la práctica, en la actividad del intelecto y en la de la mano, relación que es factor de progreso. Gentile aclara además que "entre la práctica y la ciencia, entre la ley de la una y la ley de la otra; la ciencia es obra de los sabios, en la que uno solo, aunque solo, puede y podrá vencer, y al fin habrá vencido, y triunfará contra la ignorancia general".[99]

Surge propiamente el dilema de los antiguos contra los modernos, aquella disputa que será similar a la de ilustrados y románticos en Alemania. Bruno alegaba que los llamados "antiguos" son los más jóvenes en la sucesión de las generaciones humanas. Para él, el hombre "moderno", el que está a la "moda", era superior al de la Antigüedad, porque a través de la sucesión de generaciones es depositario de una experiencia mayor.

En Spaccio sostiene que la necesidad y el esfuerzo fruto de las contingencias han forjado en el hombre el carácter necesario para el progreso, este progreso no es mecánico, sino libre, ético y no metafísico, Bruno es un progresista humanista, no estructuralista. Dentro del marco de este nuevo humanismo surge un nuevo puesto del hombre en

98 Idem.

99 Giovanni Gentile, Giordano Bruno e il Pensiero del Renascimiento. Pág. 90.





el cosmos. "Los dioses –dice– han hecho al hombre el don del intelecto y las manos y lo han creado semejante a ellos al brindarle facultades por encima de los animales, las que consisten en poder obrar no solamente según la naturaleza y lo ordinario sino también *más allá y fuera de las leyes de aquella.* A fin de que, formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros recorridos, otros órdenes por medio de su ingenio, con aquella libertad sin la cual no tendría esa semejanza con los dioses, llegase a mantenerse Dios en la tierra". El hombre no sólo se coloca por encima sino por fuera de la naturaleza, esta ruptura es el puntapié inicial para el ensimismamiento de la conciencia y la autopercepción humana, la naturaleza no es lo que somos, no somos ella misma, no estamos en ella, no nos determina, no nos esencia.

El progreso en Bruno es fruto del esfuerzo y de la actividad, no es pasivo ni ineluctable, y no hay en él una ruptura con el pasado, como después. Bruno le llama continuidad a lo que nosotros le llamamos tradición, y esta continuidad es clave para el progreso. Para el pensador renacentista, "el progreso no implica ningún concepto místico de una racionalidad intrínseca a la historia o de una finalidad trascendente a los hombres". El progreso se va alcanzándose gradualmente, por acumulación de esfuerzos y resultados parciales.

Surge con G. Bruno una concepción del origen que es peculiar en el pensamiento progresista. Dos mitos en lucha, el mito del origen, respecto a él, el tiempo ideal fue el primigenio, el progresista considera que el origen es salvaje y primitivo, del cual tenemos que huir a marchas forzadas en una velocidad de fuga vertiginosa. El mito del origen supone, como dice Heidegger, que el "origen es aún", y para el progresismo el origen es el atraso que debe ser superado. La actitud frente al origen marca la actitud del conservador y del progresista.

En este sentido, Bruno comentaba que "el progreso no es una marcha hacia una meta prefijada, sino que es un continuado alejarse de las formas rudimentarias de la vida humana". En sus diálogos morales asienta también que "en la edad de oro los hombres, por su ocio, no eran más virtuosos que actualmente los animales, y quizá eran más tonto que muchos de estos. Por eso el progreso es alejarse del hombre salvaje y acercarse al hombre divino". Aquí aparecen una concepción del hombre natural como salvaje, entendiendo que la naturaleza del

hombre ya no es ontológica sino histórico-sociológica y psicológica, ya no es el horizonte metafísico de la estructura de la esencia per se, sino un momento accidental del desarrollo evolutivo, que debe ser superado.

En Guicciardini y Nicolas Maquiavelo encontramos dos historiadores de pensamiento auténtico, pero que, en lo esencial, concebían el desarrollo de la historia como produciéndose en procesos cíclicos en lo que la Fortuna desempeñaba un papel de no poca monta. En Bodino prevalecía esta concepción, pero a ella se sumaba la idea del decisivo papel de la voluntad del hombre en la historia y aparecían claros indicios de una visión progresista de la vida humana. Bacon en el siglo XVII, leyendo a Bruno, va a desarrollar el concepto progresista del progreso.

John Bury sostendrá una tesis central en el análisis metapolítico actual, la idea de que el liberalismo es intrínsecamente progresista, nos dice que La Riqueza de las Naciones: "es mucho más que un tratado de principios económicos; contiene una historia del gradual progreso económico de la humanidad y sugiere la posibilidad de un aumento indefinido de la riqueza y el bienestar. […] Sus enseñanzas de que el libre comercio entre todos los pueblos del mundo, no obstaculizado por las políticas gubernamentales, contribuía a la obtención de las mayores ventajas para cada individuo representaban un ideal de "solidaridad" económica del género humano, que es uno de los elementos del ideal del progreso. Se trata de los inicios del liberalismo, que hoy sigue vinculado a la idea de progreso."[100] A estas ideas las va a recoger Lyotard en su "misiva sobre la historia universal". Las teorías empiezan a diferenciarse en dos tipos: la de los idealistas constructivos y socialistas que creen que está a nuestro alcance, sistema simétrico en el que la autoridad del Estado es preponderante, el caso de Comte, y la de quienes consideran que el desarrollo no tiene fin.

100 Bury (1971), 201.



# CAPÍTULO VII

## Jacobo Boehme - el Hegeliano que en la cristiandad mayor,[101] propuso la inmanencia de Dios y el progreso histórico como historia divina

Jakob Boehme nació en Gorlizt, Alemania, en 1575, y según Hegel fue el primer filósofo alemán.

En Bohme están ya preformados muchos de los motivos directores del pensamiento en la especulación filosófica de Fichte o Hegel, y más especialmente aun la de Schelling, Baader, Schopenhauer. Jacobo Bohme, en efecto, no solo ha tenido un grande y ancho influjo como místico en los más de los países europeos, sino que también ha sido apropiado ávidamente y celebrado como filósofo por los sistemáticos de la metafísica –particularmente por Schelling y Hegel– después de más de dos siglos. Dos grandes cuestiones ocupan las búsquedas y las lucubraciones de Bohme: la producción de las cosas en su realidad propia, natural y material, por lo Absoluto, entendido como espíritu y voluntad (siguiendo a Scoto), y la compatibilidad de la fundamental oposición religioso-moral del bien y el mal, la salvación y la condenación, con el origen unitario de todas las cosas en el ser más perfecto.

Comenzamos nuestra exposición intentando, de modo de introductorio, una síntesis de algunos de los aspectos más relevantes de la filosofía de Jakob Böhme, esbozando los rasgos de su metafísica según un esquema teantropocósmico. Es bien conocida esta expresión en Raimon Pánikkar, aunque él prefiere la más eufónica: cosmoteándrico. Así, llegaremos a la importante y original noción de Sabiduría que propone el teósofo alemán, que nos parece una de las claves para entender su pensamiento.

Como había sucedido ya en la mística especulativa del maestro Eckhart, también en Bohme, el más grande de sus sucesores, hállase la cuestión de la producción de las cosas por lo Absoluto fundada y

101 Cristiandad Mayor es sinónimo de Medioevo.

preparada por una concepción genética o actualística progresiva de lo Absoluto mismo. El ser de la Divinidad es vida. Su aseidad no significa para él meramente algo negativo (–no ser puesto o sustentado por otra cosa), sino que tiene más bien el supremo carácter positivo de una *causa sui real,* de un crearse a sí mismo. Dios es en sí mismo, ya antes de toda creación, dinámica, potencia generativa, acto, actualidad. La creación y originalidad de todas las cosas encuéntrase precedida por la autogeneración y la auto evolución de Dios, sin que se conciba ésta como una evolución místico-naturalista del caos primigenio a lo perfecto, sino como un proceso eterno de auto esclarecimiento de autoconocimiento dentro de lo Perfecto-Absoluto mismo. Dios se revela él mismo a sí mismo como una Historia de auto comprensión que se desarrolla progresivamente, la historia no es más que ese proceso *ad intra Deum.* En este eterno proceso revélase lo Absoluto en sí mismo como espíritu. El ser del espíritu es su vida, un eterno hacerse a sí mismo, manarse a sí mismo.[102]

Resulta, por una parte, un Dios vivo, del que el alma es un efluvio, una chispa; un Dios espíritu, que se encarna directamente en el alma espiritual. Por otra parte, un mundo igualmente vivo donde Dios se expresa, se manifiesta y, en un cierto sentido, se encarna también[103]. Por eso afirma que no se puede conocer a Dios sin conocer la naturaleza: «¿cómo vais a encontrar a Dios en esos libros de teología –solía quejarse a los teólogos profesionales de su tiempo–, si no sois capaces de verlo en la misma naturaleza?». «Nada hay en la naturaleza que no sea una imagen de la Trinidad divina», escribe Böhme. Para mediar en esta relación y para explicarla, Böhme pondrá, entre Dios y el mundo, un tercer medio: así nacerá la importante idea de naturaleza eterna, entendida como fuente creadora de la naturaleza del mundo y, al mismo tiempo, como base orgánica del ser espiritual de Dios. La naturaleza eterna será en Spinoza la *natura naturans*. La *natura naturans* se realiza en la *natura naturata*.

Tras una nueva concepción del Ser como Temporal en Bohme lo Último y Absoluto en todo lo que es, no es un ser en reposo, una sustancia-cosa o una forma e idea eterna (un "Espíritu" en el sentido

102 La Metafísica Moderna, Heinz Heimsoeth, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1932, pág. 35.

103 Quaestiones Theosophicae, qu. III, 2.





objetivo). La ousía no es parousía (el ser no es pura presencia estática), sino una vida; y una vida, además, de la misma especie que aquella que se realiza de un modo inmediato y visible, infraganti, por decirlo así, en nuestra intimidad y subjetividad. Si Dios es Espíritu, el Espíritu Vida y la vida movimiento, la cuestión queda clara, el Ser es móvil, y en el ente móvil se realiza el ser en su desarrollo autoconsciente.

El ser y la vida de lo Absoluto-Espíritu deben ser interpretados partiendo de la conciencia que la subjetividad humana tiene de sí. Para el místico Bohme (como para Eckhart) es esta la convicción metódica fundamental, por decirlo así, de todas sus especulaciones: que el misterio de lo Absoluto tiene que revelarse al hombre, como imagen que es de Dios, al sumirse en las profundidades del propio e íntimo núcleo de su ser.

Y así es para él la autogeneración de Dios un proceso volitivo, un eterno e infinito auto despliegue e íntima evolución de lo Absoluto como voluntad. "La Unidad, el Bien, emanan de sí mismos y se producen con la emanación del querer y los movimientos…" "El abrir es la unidad, como un eterno vivir y querer, una pura voluntad, que no tiene nada que pueda querer sino ella misma." Únicamente sobre la base y dentro de esta vida de la voluntad, brota (por una especie de autoescisión o reflexión de la voluntad sobre si misma) la "idea eterna", como la "sensibilidad" o visibilidad de lo Absoluto para sí mismo, la "imaginación divina" (imaginación productiva) en que están depositadas todas las ideas y arquetipos. La idea es el contrapolo de la voluntad eterna en el amor, dentro del cual el amor se quiere y "siente a sí mismo", es "una imaginación de la voluntad divina, cuando la voluntad del abismo sin fondo se ha encerrado a sí misma en una forma".[104]

La gran revolución de Bohme es sostener que el Ser Absoluto no tiene naturaleza, sino historia, este giro evolucionista en el Ser, rompe con el estatísmo de la metafísica e introduce una concepción cabalística que generará el desarrollo moderno del progresismo. El Ser es Dios, Dios es Historia, la historia es divina, por lo tanto rechazar el progreso histórico es rechazar la voluntad de Dios en la Tierra.

104 La Metafísica Moderna, Ibid. Pág. 36.

En diálogos mismos Bohme procede a realizar la inmanentización de la trascendencia, llevada a cabo también por el Maister Eckardt, en su libro "diálogos místicos", dice "Discípulo. —¿Está ello allá donde no hay criatura alguna que habite en las proximidades; o se encuentra lejos?

Maestro: —Se encuentra en ti. Y si por un momento, hijo mío, pudieras cesar de todo tu pensamiento y voluntad escucharías las impronunciables palabras de Dios.

Discípulo: —¿Cómo puedo oírle hablar cuando detengo mis pensamientos y mi voluntad?

Maestro: —Cuando detengas el pensamiento de ti mismo, y la voluntad de ti mismo; "cuando tanto tu intelecto como tu voluntad estén en calma, y pasivos frente a las impresiones de la Palabra y del Espíritu Eternos; y cuando tu alma vuele por encima de lo temporal, de los sentidos externos, y tu imaginación sea aprisionada por la abstracción santa", entonces la escucha, la visión y el habla eternas se revelarán dentro de ti. Entonces Dios escucha "y ve a través de ti", pues eres ahora un órgano de su espíritu. Y Dios habla entonces de ti, y susurra a tu espíritu y tu espíritu escucha su voz." Claramente si Dios ve, escucha y piensa a través de nosotros, somos las neuronas de Dios, todo proceso histórico y filosófico es una instancia del pensamiento de Dios, figura de su conciencia.

La dialéctica natural-sobrenatural, se suplanta por la dialéctica Espíritu-Naturaleza, el Espíritu es la Libertad histórica de la conciencia y la Naturaleza la determinación extrínseca de su inconsciente. El espíritu y la naturaleza como oposición en lo Absoluto mismo. El sentido de la realidad como una interposición y contraposición de poderes naturales reales y de formas o tendencias ideales del espíritu solo se comprende, según Jacobo Bohme, cuando se persigue retrogresivamente en el proceso de lo Absoluto mismo de la dualidad denunciada en lo que acabamos de decir. No solo en la lucha y la vida de todo lo finito impera una esencial oposición entre un sí y un no (generación y destrucción, separación y unión), la cual alcanza su anualidad suprema para el hombre en el conflicto entre el bien y el mal, sino que la base y el prístino sentido de todas estas oposiciones reside ya en formas esenciales de la voluntad divina. "El lector debe saber





que en un sí y un no consisten todas las cosas, sean divinas, diabólicas, terrenas, o lo que se las quiera llamar. Lo Uno, que es el sí, es… la verdad de Dios o Dios mismo. Este sería, en sí mismo, incognoscible y no habría dentro de él gozo o exaltación, sin sensibilidad. El "no" es un contrapolo del "sí" o de la verdad, enderezado a que la verdad sea revelada y algo dentro de lo cual haya un contrario, dentro de lo cual el amor eterno sea activo, sensible, algo con voluntad y aquello que hay que amar.

En efecto, no podemos decir que el sí está separado del no, y sean dos cosas distintas, sino que son sólo una cosa, pero que se dividen por sí mismas en dos orígenes y hacen dos centros, pues cada una obra y quiere en sí misma." "Por todas partes hay una cosa contra la otra, no para hostilizarse a sí mismas, sino a fin de que la una se mueva y revele a sí misma. Esta unidad ontofánica del "sí y del no" como proceso dialécticos del mismo Espíritu, demuestra la introducción del esoterismo de Abraxas en el mundo occidental. Ya desde Paracelso, la modernidad es fabricativa, cabalística, estética y maquinativa. Para que el Espíritu se mueva, es necesario que encuentre obstáculos a su autoconocimiento absoluto que es el fin de la historia, el no, es el motor de la historia como negación determinada de una conciencia que avanza en el "ya pero todavía no", una escatología que prefigura un Saber Absoluto que aún nunca posee plenamente (el no), pero que si devela en sus relaciones internas momentáneas (el sí).

Supone Bohme una unidad originaria o *pleroma* que se rompió a través de la introducción del pensamiento en el Ser (por respiración). Si con esto se hace de la fuerza positiva y la necesidad esencial de lo negativo (opuesto) el principio fundamental de toda especulación y se entiende toda dualidad como necesaria forma de vida de un Uno originario, la descripción más detallada que hace Bohme de los procesos de división (y reconciliación) en la vida eterna de Dios, revela cuánto se inspira también aquí su concepción entera en el arquetipo de la vida volitiva espiritual-personal. Lo Absoluto se divide en "anhelo" y "voluntad", y, en un grado ulterior, en fuego iracundo (voluntad del no) y fuego amoroso (voluntad del sí), para borrar cada vez la división mediante la retroversión del segundo momento al primero y la compenetración elevadora de ambos (Aufhebung).

La unidad viva de la persona es para Bohme esencialmente síntesis y reconciliación de lo opuesto: de la fuerza natural y real del ímpetu volitivo y vital con la voluntad ideal del espíritu y del amor. La dialéctica de la vida, según él la describe, con frecuencia solo balbuciendo y figuradamente, es dialéctica de la voluntad; la reflexión del Espíritu absoluto la entiende partiendo de la conciencia que el agente tiene de sí, de la reflexión de la energía espiritual y de la voluntad espiritual de obrar sobre sí misma. Esto no quiere decir para Bohme, sin embargo, que la realidad no sea más que un momento de la vida divina misma, figura de su conciencia.

Bohme con su filosofía, ha insertado la divinización de la historia, y la desacralización de la naturaleza, este movimiento es fundamental para el origen moderno del progresismo que le dará al desarrollo histórico la potencialidad de causa final que ha perdido ya la naturaleza.



# CAPÍTULO VIII

## Descartes, el dualismo: naturaleza determinada mecánicamente – cultura liberada espiritualmente

Con Descartes ya tenemos el dualismo ontológico que habilita al progresismo a colocar el progreso únicamente en las cuestiones espirituales, entendidas como fenómenos de la pura cultura, deslindándose de cuestiones naturales como lo a priori óntico dado, sino subsumiéndolas en las dinámicas del Espíritu.

Para Cartesius, las cualidades de las cosas que nos son dadas en la experiencia externa, sus fuerzas secretas, las formas y los fines a que tienden, todo esto escápase a todo conocimiento "claro y distinto"; por ende, no existe. Real y ónticamente constitutivas en sí son solo las determinaciones cuantitativo-matemáticas de los cuerpos con todos los movimientos espaciales de estos. Todo lo cualitativo es reducible a ocultos procesos de movimientos de corpúsculos. Toda alegación de consideraciones finalistas es un yerro fundamental. La Naturaleza corpórea entera es un gran mecanismo. Su grandiosidad no radica en recónditas armonías o en la varia copia de las formas, sino en la absoluta regularidad y constancia del funcionamiento. El gran mérito de este nuevo sesgo reside ante todo en la aclaración del concepto de la materia y del devenir material (físico).

Para Descartes, el mundo está regido por dos niveles de actividad: el mundo material, determinado por leyes mecánicas *(res extensa)* y el mundo espiritual representado por la mente humana *(res cogitas);* a partir de este dualismo ontológico y epistemológico sostiene Descartes que, con excepción de Dios y la mente racional, toda realidad es material y puede ser explicada a través de relaciones mecánicas. Con vistas a la cuantificación de la realidad que Descartes representa, se concluye que el aspecto más fundamental de su propuesta científica es su mecanicismo, concebido únicamente como una geometrización de los fenómenos susceptible de ser cuantificada.[105]

105 Las referencias se realizarán a través de la edición de Charles & Adam Tannery (AT). Sin embargo, las citas se basarán en las traducciones de distintas obras de Descartes en

Queda la materia separada de la forma, la materia es *quantum* determinado por el espacio y el tiempo, y la forma es el a priori gnoseológico del sujeto. Ahora, por fin, es cuando se eliminan por principio todos los agentes de movimiento psíquicos, las fuerzas mágico-psíquicas de los cuerpos móviles, las inteligencias motrices de astros, el alma del mundo, y se reduce todo proceso del mundo corpóreo a transmisiones mecánicas de movimiento determinadas por leyes rigurosas. La Naturaleza, como totalidad del ser material, tómase un sistema independiente que se constituye según leyes propias, racionalmente aprehensibles, dentro de cada una de sus formas individuales. La explicación de todos los sucesos de la Naturaleza por medio de relaciones materiales de causalidad es la única adecuada.

También el ser orgánico –el animal y el organismo humano– debe explicarse de un modo puramente mecánico. Descartes no tiene bastante con la importante exigencia metódica de promover también en la fisiología la investigación de los procesos mecánicos, sino que, como solo el mecanismo ofrece un ser y un devenir absolutamente racionales, es decir, descubren leyes fijas y estables, donde la predicción no tiene lugar para el azar y la libertad, también los cuerpos orgánicos tienen que ser en el fondo puros mecanismos. Todos los contenidos y leyes de la Naturaleza son violentamente reducidos al tipo fundamental único y racional. La brava lucha contra los "espíritus vitales", psicoides de la anterior filosofía natural, la explicación de los fenómenos naturales a partir de causas sobrenaturales y metafísicas, negada por Descartes, conduce a la negación del carácter específico de la vida en general. Los animales mismos, incluso los superiores, a juzgar por la apariencia externa dotados, como nosotros, de sensación y de voluntad impulsiva, son puros mecanismos. El *pathos* de dominación de la Naturaleza –nos dice Heimsoeth– que se difunde en la Edad Moderna enlázase con el interés teorético por lo racional. La Naturaleza entera, sometida al hombre, una mera materia para su acción; y los seres vivos no deben ser exceptuados. Si los animales no fuesen meros autómatas (altamente complicados), si tuviesen reales movimientos psíquicos, qué falta de razón tendría el hombre frente a ellos.

castellano expuestas en la bibliografía. En el caso de la Dióptrica, la traducción utilizada será la de Quintás, mientras que en el caso del resto de obras se utilizará la traducción de Flórez. DESCARTES, Discurso del método, AT, VI, p.5.





Si el "yo" es *res cogitans*, y mi cuerpo es extensión, ¿De qué me tengo que liberar? La respuesta cartesiana es "de las determinaciones de la naturaleza". El clima de subordinación a la naturaleza o ley eterna propios del medio evo, da lugar a una autonomía inmanente y autosuficiente de la voluntad y la moral humana.

Nos dice Heidegger "Con el *cogito sum* Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo 'radical' Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans,* más precisamente, el sentido de ser del *sum*".[106] Y luego apuntala "¿de qué manera llega el hombre, desde sí y para sí, a una verdad inquebrantable, y cuál es esta verdad? Descartes pregunta por primera vez de este modo en una forma clara y decidida. Su respuesta es: *ego cogito, ergo sum,* "pienso, luego existo"… En la proposición de Descartes… se expresa de modo general una preeminencia del yo humano y con ella una nueva postura del hombre. Éste no asume simplemente una doctrina como artículo de fe, pero tampoco adquiere él mismo meramente por cualquier vía un conocimiento del mundo. Lo que aparece es otra cosa: el hombre sabe con certeza incondicionada que él es el ente cuyo ser posee mayor certeza. El hombre se convierte en el fundamento y la medida, puestos por él mismo, de toda certeza y verdad." (Heidegger, 2000: 113). Esta posición en la que el hombre se libera de las determinaciones de la res extensa colocándose por encima de la naturaleza para expropiarla, Heidegger le llama "la expresión más grande de la técnica".

Según Koselleck, "en el curso del despliegue del *cogito ergo sum* de Descartes, en cuanto auto garantía del hombre exento del vínculo de carácter religioso, la escatología se transforma en utopía. La planificación de la Historia se vuelve algo tan importante como la dominación de la Naturaleza. El equívoco de estimar que la Historia puede ser sometida a plan previo se ve favorecido por el Estado tecnicista, porque éste, en cuanto magnitud política, no puede hacerse inteligible para el súbdito. El burgués, carente de poder político en cuanto súbdito de un señor soberano, se comprendía a sí mismo como sujeto moral, sentía la dominación existente como prepotente, condenándola proporcionalmente como inmoral, por cuanto que no

106 Ser y Tiempo. Heidegger, 2003: 47-48.

podía percibir ya lo que posee evidencia en el horizonte de la finitud humana. Mediante la escisión entre moral y política, la moral tiene que enajenarse de la realidad política […] y piensa que puede borrar del mundo totalmente la aporía de lo político. […] Los ilustrados no comprenden que la política es el destino […] Su intento encaminado a negar la facticidad histórica mediante la Filosofía de la Historia y a "reprimir" lo político posee originariamente un carácter utópico".[107] Como dice el Dr. Carlos Uriburu Rivas, el motor de la historia no es la necesidad sino el azar de la libertad, puede suceder una cosa, puede suceder la otra, no hay profetas en la historia. Si bien en Descartes no hay propiamente una filosofía de la historia, el mecanicismo naturalista no tardará en ser aplicado por Kant y Hegel también a la fenomenología del Espíritu.

El racionalismo de Descartes no está contento con haber reducido todo proceso natural a un proceso físico, todo lo físico a algo mecánico; necesita, además, reducir lo mecánico a lo matemático. La materia y el espacio serían idénticos. El atributo esencial de la extensión espacial, que se ha tornado constitutivo para el nuevo concepto de la materia, ha de significar al mismo tiempo para él la única propiedad óntica de esta e incluso su mismo ser sustancial. Los movimientos mecánicos son solo determinaciones modales en el ser del continuo espacial. La materia es en sí una masa absolutamente pasiva, muerta, inerte, de extensión infinitamente divisible, organizada accidentalmente y diferenciada en cuerpos individuales cambiantes por medio de movimientos. Por consiguiente, la "sustancia" corpórea es una; en la Naturaleza rige el principio eurístico: lo individual es siempre una mera particularización pasajera de todo uno. Los llamados cuerpos (también los organismos) son solo modos de la *res extensa* sustancial una, como en el terreno de la geometría euclidiana son todas las figuras meras modificaciones y particularizaciones accidentales del espacio uno.[108]

La matematización de la filosofía natural se convirtió en algo pensable para Galileo porque, como lo señala Van Dyck, interpreta las relaciones causales como las relaciones, es decir, son expresables mediante relaciones constantes y esto es por lo que fácilmente se

107 Koselleck (2007), 30.

108 Heinz Heimsoeth, La Metafísica Moderna, revista occidental, Madrid 1936, pág. 67.





pueden integrar dentro de las demostraciones matemáticas. Asimismo, de particular importancia resulta la estabilidad empírica que se debe reflejar en el plano conceptual.

Es en el Discurso donde Descartes manifiesta de forma más clara que el objetivo hacia el que se encamina su propuesta científica es a hacernos "[…] como dueños y poseedores de la naturaleza» para así obtener los frutos del árbol de la ciencia. La ciencia es una forma efectiva de ejercer el control sobre los fenómenos, para la cual las matemáticas encarnan un papel instrumental donde la geometrización del mundo posibilita conocer «[…] la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean". En una línea baconiana, el conocimiento científico va ligado al dominio y a la intervención en la naturaleza con vistas a la obtención de consecuencias útiles con las que mejorar la vida de las personas: […] como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud. Plantea Heidegger sobre Descartes que "Su tarea fue la de fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto auto legislación segura de sí misma".[109] La autonomía inmanente, es la reseña de una libertad sin naturaleza, de un devenir sin a prioris ónticos, que develan el ansia de señorío que tiene el hombre sobre la naturaleza y sobre los otros hombres, la conciencia moderna es una conciencia de dominación.

Con este panorama, tenemos que el progresismo moderno busca denodadamente liberarse de las determinaciones externas, para auto determinarse con una razón jurídica que tiene por plataforma una autonomía inmanente de la voluntad y la moral. "Lo decisivo", nos dice Heidegger en La época de la imagen del mundo, "no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo" sino que "la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto".[110]

109 Heidegger, 2000: 123.

110 Heidegger, 1995: 87.

El cuerpo, una pura máquina (como en el animal), encajada en los mecanismos ciegos, cerrados y autónomos de la Naturaleza; el alma, una unidad individual espontánea, no necesitada para sus actos puros de energías ni condiciones corporales algunas, actuante de un modo consciente y finalista, explicable ideológicamente en su ser todo y su interna organización; y, sin embargo, una unidad peculiar y cuasi sustancial de ambos, una percepción psíquica de lo recibido en los órganos sensibles corporales, un influjo de lo psíquicamente intuido y querido en acciones reales y en transformaciones de la realidad externa. Se puede hablar ya, del hombre sin referencias a su cuerpo biológico, que forma parte de su exterioridad accidental, queda el sujeto ensimismado.

Creemos que el psicoanálisis es cartesiano, porque depende del concepto de conciencia de Descartes, en Descartes no hay modo de pensar la conciencia sino de manera pura, traslúcida y fundante, todo lo racional está en la conciencia, y todo lo irracional en la naturaleza, "naturaleza humana", será desde ahora en más, sinónimo de pulsión, irracionalidad, anarquía, azar o determinación no libre, etc., ya no es más la naturaleza una heteronomía inmanente que imprime el sentido de la vida.



# CAPÍTULO IX

## Malebranche: resolver todo en Dios, resolver todo en el Espíritu o la solución tomista

El dualismo, desde otro punto de vista, el trialismo de la ontología cartesiana de las sustancias enlázase también en Malebranche con la localización de toda realidad dinámica en el principio espiritual absoluto e infinito. La imposibilidad de que los cuerpos tengan en sí ninguna clase de fuerza activa aparece como una consecuencia necesaria de su pura materialidad, tan apartada de todo lo psíquico. Los cuerpos solo podrían ser sustancias activas, capaces de producir efectos, en el caso de que tuviesen representaciones y tendencias –tal es la convicción que Malebranche comparte con la mayoría de los pensadores de su tiempo. La "fuerza" es para ellos un principio psíquico; la fuerza solo es posible en el terreno del obrar consciente, que es de donde nos viene también el concepto. Agrégase a esto el enigma de la causalidad transeúnte y la tendencia religiosa a afirmar la omnipotencia de la voluntad divina. Los cuerpos no pueden determinarse ni moverse unos a otros, las cosas no tienen ningún poder unas sobre otras. El orden infinito de su conexión cinética es obra divina, del lado de lo psíquico todo es análogo.

Ya en Descartes hay un giro a una concepción unívoca de substancia y con un pequeño cambio en la noción tomista de Substancia va a surgir toda la modernidad entera, él la define así: "*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, uta nulla alia re indigeat ad existendum*".[111] *En cambio la escolástica reza "Substantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio (sc. Tanquam in subiecto)"*. Ya no es la sustancia un modo de Ser del ente, sino el fundamento del ser. Consecuencia de esta definición sería que Dios es la única substancia, pues es la única no creada, y todo lo demás ha necesitado de ella para existir, esta eliminación de toda cualidad propia y de toda

111 Princ. I. 51.

subsistencia de lo creado con respecto al Espíritu, será el fundamento de la subsunción de lo natural a lo cultural espiritual, del ente al Ser, del fenómeno al fundamento, las cosas pierden su autonomía, y con ello la realidad efectiva como dada.

Según Malebranche, toda alma está unida inmediatamente con el Ser espiritual infinito; en esta unión sola ve su unión con un mundo espiritual. Tampoco los seres espirituales tienen poder ni acción alguna unos sobre otros. El voluntarismo del yo finito pierde más y más terreno frente al pasivismo del intelecto, que ya había enseñado Descartes. Los espíritus creados son impotentes, no pueden conocer nada, salvo cuando Dios los ilumina; todas sus "ideas" recibenlas de Él. El problema del entendimiento separado en el Aristóteles de Averróes creará el influjo moderno de la subsunción del entendimiento particular al del Universal del Espíritu Absoluto (Averróes y Hegel).

Incluso la voluntad presupone el fundamento sustentador de las decisiones divinas. Hasta la inmediata presencia y evidencia de la causalidad inmanente de las almas finitas, a la que un Geulincx se había remitido como experiencia de verdaderas causas, es negada por Malebranche; también la conexión entre el acto voluntario y su expansión intra psíquica nos es dada solo como sucesión condicional, no como transmisión de fuerza. Dios solo es vera causa. Solo el poder de la voluntad radicalmente superior a todo lo finito tiene una capacidad de acción inmediata y propia. Solo aquí aprehendemos y comprendemos una unión necesaria entre la causa y el efecto. Fruto de una comprensión trascendente y radical de la soberanía de Dios por parte de la teología reformada[112], Lutero y Calvino van a someter la autonomía de la creación a los dictámenes de Dios, entonces, si bien se ha planteado la autonomía del mundo secular con respecto a la Iglesia, se ha secularizado la noción de Espíritu (Hegel) sometiendo la naturaleza en su dinámica a él, o se ha trasladado la conciencia teológica de la soberanía, para resolver problemas ontológicos concretos (Malebranche). Conocimiento claro y distinto de la conexión

112 Daniel 4:34-35 Mas al fin del tiempo yo Nabucodonosor alcé mis ojos al cielo, y mi razón me fue devuelta; y bendije al Altísimo, y alabé y glorifiqué al que vive para siempre, cuyo dominio es sempiterno, y su reino por todas las edades. Todos los habitantes de la tierra son considerados como nada; y él hace según su voluntad en el ejército del cielo, y en los habitantes de la tierra, y no hay quien detenga su mano, y le diga: ¿Qué haces?





causal real solamente lo tenemos, según esto, en la intelección de que en el fondo de todas las cosas y acontecimientos hállase la actividad creadora de la voluntad infinita.

El filósofo reconoce el profundo fundamento volitivo y finalista de este mecanismo de dependencias funcionales. Todo mecanismo es resultado y consecuencia del principio de acción teleo-lógico; el orden inmutable de las leyes naturales, su simplicidad en medio de toda su riqueza de consecuencias son expresión inmediata de la perfección que hay en la eternidad y simplicidad de la sustancia divina, Spinoza va a reducir el problema con su *Deus Sive Natura.*

La pregunta de Malebranche es ¿Cómo una esfera matemática y finita puede ser conocida por una sustancia infinita y noespacial? El camino de la solución queda señalado por el principio cartesiano del primado del infinito actual sobre todo lo limitado y finito, principio transportado aquí de la relación intra- espiritual entre el alma y Dios a la relación de todos los objetos finitos del conocimiento con el espacio infinito. Todo cuerpo es, según es percibido y conocido, solo un determinado sector del ser material universal e infinito. No solo en cuanto al ser sustancial es la infinitud espacial el *prius* de todas las cosas singulares, sino que también en todo conocimiento finito de estas cosas singulares está ya implícito el *prius* esencial de la idea infinita del espacio. La particularidad y limitación sensible de las representaciones de las distintas cosas está sustentada, por decirlo así, solo sobre este prístino fondo ideal.[113]

La tesis central de Malebranche es que con su espíritu el hombre participa del ser de Dios, vive en él y contempla en Él las ideas de todas las cosas creadas y conoce así el mundo. Incluso las cosas corpóreas, a través de los arquetipos existentes en la mente de Dios (Agustín hablará de pensamiento seminal). La *cogitatio* es nuclear y fundamentalmente espíritu; lo primero conocido es el Infinito, del que lo finito no es sino una limitación y el conocimiento sensible una visión turbia. Aún el mismo Heidegger que presumía de haber "vuelto a las cosas" como Husserl, cae en el ontologismo con la sutileza de la pre-ontología. Nos dirá inocentemente que "La comprensión del ser, *logos* en su significado más amplio, que orienta y aclara previamente

113 Metaf moderna. Ibid. Pág. 144.

toda actitud hacia el ente, no es ni captar el ser como tal, ni siquiera un comprender así lo captado. La comprensión del ser que aún no ha llegado al concepto la llamamos, por eso, pre-ontológica. Concebir el ser presupone que la comprensión del ser se ha configurado a sí misma y que el ser comprendido en ella, proyectado en general y de algún modo descubierto, se ha constituido propiamente en tema y problema"[114]. Lo que no entiende Heidegger es que para volver a la cosa, hay que empezar por la cosa y terminar en la cosa luego de la *reditio total*, el tema es que los alemanes en general, le tienen pavor a la conciencia de esclavo que significa someterse al señorío de las cosas que implica el realismo metafísico.

El *primum ontologicum* no puede ser ni Dios ni el Ser separado, para hacer filosofía que conoce, y no sólo que especula en el aire, hay que empezar por una descripción minuciosa y desapasionada de las cosas, remontarnos al fundamento universal y luego predicar lo conquistado por el intelecto en la abstracción del singular.

En la 1 q.86 a.1 de la Suma Teológica en el '*corpus articuli*', nos explica Santo Tomás como, aun partiendo de lo singular, es posible un conocimiento universal del singular. Aquí, Santo Tomás se pregunta "si acaso nuestro entendimiento conoce las cosas singulares". La respuesta será que nuestro intelecto no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares, porque el principio de singularización de las cosas materiales es la materia individual. Y el intelecto intelíge abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Conocemos en universal en el particular, pero es en potencia universal, necesita ser des-particularizado. Ahora bien, lo abstraído de la materia individual es universal. En consecuencia, el intelecto no conoce directamente más que lo universal. Parecería que el individuo es totalmente incognoscible.

El problema se plantea de la siguiente manera: Hay una conexión esencial entre inteligibilidad y actualidad. Las cosas son inteligibles en la medida en que están en acto. Las cosas están en acto por sus formas. Por lo tanto, la forma es el principio de inteligibilidad de cualquier ente, y la materia su principio de individuación.

114 Martin Heidegger, Ser Verdad y Fundamento, Monte Avila Editores, Venezuela 1968, pág. 18.





Por lo demás, las formas de las cosas corporales están fragmentadas, limitadas, y como comprimidas, por la materia que las recibe como sujeto. La materia, principio potencial, es por sí misma no inteligible. Sólo lo es, mediatamente e indirectamente, a través de las formas que recibe.[115] Sólo la forma es propia y directamente inteligible. Por estar realizadas en la materia, las esencias están mezcladas, no sólo a nivel de los accidentes, sino de la sustancia misma, con determinaciones ajenas a la esencia. Los entes particulares corporales, en la medida en que tienen a la materia (bajo determinadas dimensiones) como principio de individuación, son, en cuanto individuos materiales, no inteligibles en acto. Para que aquello que tienen de inteligible (en potencia) pueda ser entendido por el intelecto (en acto), es necesario que se dé un proceso de abstracción, por el que se prescinde de las condiciones individuantes dependientes de la materia *signata* que en cuanto a lo esencial formal son puro accidentalismo. De esta manera, nos quedamos sólo con lo formal, que es universal pues, dice santo Tomás, las formas son de por sí universales.[116] Así, el objeto del entendimiento es la forma, o la esencia o *quididad*, abstraída de la materia (signada) y, por lo tanto, con un modo de ser universal. Lo particular quedaría, entonces, por completo, fuera del horizonte de lo inteligible.[117]

A tal punto el objeto propio del intelecto sería la *quididad* universal y no el singular material, que santo Tomás llega a afirmar: "conocer los otros singulares, y sus pensamientos y acciones no pertenece a la perfección del intelecto creado, y su deseo natural no tiende a ello"[118]. Si esto se afirmara sin ningún tipo de matices ni atenuantes como lo hacen los alemanes en general, lo que para toda la tradición aristotélica es lo que realmente existe, las sustancias individuales, sería incognoscible e irrelevante intelectualmente, y además, y sobre todo, toda la vida

115 Cf. Tomás de Aquino, De veritate, q. 10, a. 7.

116 Cf. Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 6, co.: *"Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est"*; De veritate, q. 10, a. 5, co.: *"omnis forma, quantum est de se, est universalis"*.

117 El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino Martín F. Echavarría.

118 Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 12, a. 8, ad 4: *"Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit"*.

personal humana, que implica intrínsecamente a la materia, quedaría fuera del orden inteligible y carecería de interés intelectual, como le adosan a Santo Tomás los personalistas desinformados.

Pero la posición de santo Tomás no es la de un universalismo esencialista separado de las cosas existentes (Avicena), sino una filosofía que tiene como principio primero de inteligibilidad de cualquier cosa la *ratio entis,* y el ente es lo que es *(quod est).* Aquello por lo que cualquier cosa está en acto es, antes que su forma, su acto de ser *(actus essendi)* y las esencias son inteligibles como modos de ser *(modus essendi)* y, por lo tanto, desde la actualidad del ser.

Las sustancias son de lo que primeramente se predica la *ratio entis*, pero ¿Cómo compatibilizar la necesidad de universalidad del intelecto con el ente que es material y particular, y el punto de partida del conocimiento?

Si bien santo Tomás niega que el singular material pueda ser objeto directo y primero de intelección, sin embargo afirma claramente que el intelecto conoce al particular "indirectamente" y "por cierta reflexión".

Los pasos para un realismo gnoseológico son:

a) El intelecto humano aprehende directamente el universal, en razón de que sólo es inmutado por la forma de las cosas, o también en razón de que en la abstracción por la que el intelecto accede a su objeto propio, la *quididad* de las cosas materiales, prescinde de la materia "signada", que es el principio de individuación: para entender las quididades, el intelecto debe, entonces, dejar de lado lo individual. Los modernos, en cambio, no dicen que el intelecto humano aprehende el universal desde el particular, sino que lo pone o lo crea.

b) Al singular material, sin embargo, lo alcanza por cierta reflexión sobre el fantasma (la imagen) de la imaginación, se comprende al particular, en el universal abstraído de él. En cambio el singular unido al universal es para el kantiano un postulado del juicio estético, o imaginación trascendental. La *Imaginatio* o facultad de crear imágenes futúricas (Fantasía viene *fainesthai:* imagen impresa) no abstrae sino crea la imagen del singular para unir intuiciones sensibles y categorías.

c) Esta reflexión se fundamenta en que entre el intelecto y el sentido hay una continuidad. Por esta continuidad, el intelecto puede aplicar





el universal al singular en juicios que tengan por sujeto a un singular y por predicado un universal, y puede aplicar enunciados universales a casos particulares, tanto en el orden práctico, como en el especulativo. En cambio los modernos sostienen un dualismo antropológico donde no hay conexión de continuidad entre cuerpo y alma, conocimiento sensible e inteligible, esa unidad la forja el sujeto trascendental porque no está dada de suyo (Kant):

e) Si bien en varios textos se afirma que estos juicios son acto del intelecto, a veces parece darse a entender que lo son de la cogitativa.

d) Se concibe la unidad sustancial en el hilemórfico, se entiende que el universal está en el particular, pero en potencia. Para los modernos al universal lo pone el sujeto trascendental.

El problema no es la singularidad, como plantean los modernos. Ellos suponen que si el conocimiento debe ser universal, debe comenzar por el universal, por eso acuden al a priori. Cuando santo Tomás niega el conocimiento intelectual directo del singular, se refiere ante todo al orden de la aprehensión intelectual directa del individuo material. La no-inteligibilidad del singular material no se debe a su singularidad, sino a la materia. Si algo es singular y espiritual es directamente inteligible.[119] El objeto del intelecto es la forma de la materia, en cuanto sustancia, el conocimiento del individuo material está garantizado porque materia y forma en el hilemórfico son una unidad sustancial, no hay dos sustancias como en Descartes y en adelante. El contenido formal del individuo material es abstraído del individuo material, *(acceptio a rebus)*[120]. Ahora bien, las cosas actúan por sus formas; la materia de por sí no es principio de operación. Las formas, individuadas por la materia signada, pueden producir su semejanza en los sentidos, que son potencias orgánicas, pues estos, si bien prescinden de la materia natural que es sujeto de esas formas, y las reciben ya con cierta inmaterialidad, sin embargo no prescinden de las condiciones individuantes materiales. Por eso, el sentido conoce al

119 Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 86, a. 1, ad 3: "*Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati*".

120 Cf. A. Berro, La inteligencia como potencia intuitiva. Un estudio sobre santo Tomás de Aquino, 45-68.

individuo material en cuanto individuo, lo singular en cuanto singular. En cambio, el intelecto, prescinde de las condiciones materiales, para quedarse con la esencia o *quididad* de la cosa, que es lo más profundo en ella.[121] Conoce al individuo material pero no en tanto individuo "el individuo es incognoscible". Dice Santo Tomás que "Lo que está en nuestro intelecto es recibido de la cosa según que la cosa actúa sobre nuestro intelecto, actuando primero en el sentido. Pero la materia, por la debilidad de su ser, porque es sólo ente en potencia, no puede ser principio del actuar. Por eso, la cosa que actúa en nuestra alma, actúa sólo por la forma. Por lo que la semejanza de la cosa que se imprime en nuestro sentido, y depurada por algunos grados, llega hasta nuestro intelecto, es sólo la semejanza de la forma".[122] Si la materia no fuese potencia con respecto a la forma, sería conocida inmediatamente, pero la materia es materia de…tal o cual ente ya formado sustancialmente, nunca conocemos la materia prima. La materia prima no es ente en potencia, sino potencia con respecto al ente.

La materia prima siempre existe como potencia actualizada por una forma, y todo lo que tiene es el acto de la forma; lo que tiene de propio es su orden trascendental a la forma sustancial que la actualiza.[123] El sentido recibe, sin embargo, las formas individuadas, que deben ser depuradas posteriormente para llegar al intelecto. La depuración final es obra del intelecto agente, como se ve en el texto siguiente.

"La forma de la cosa sensible, puesto que está individuada por su materialidad, no puede conducir la semejanza hacia la completa inmaterialidad, sino sólo hasta las facultades que usan órganos corpóreos. Pero al intelecto llega por la fuerza del intelecto agente, en cuanto es despojada totalmente de las condiciones de la materia. Y así, la semejanza de la singularidad de la forma sensible no puede llegar hasta el intelecto humano".[124] Si alguien le dijera a santo Tomás que las formas de las cosas no están en las cosas sino que las pone el sujeto trascendental, diría "eso es platonismo inmanente": "Es manifiesto por lo que el Filósofo dice aquí, que el objeto propio del intelecto es la *quididad* de la cosa, que no está separada de las cosas, como afirmaron

121 Ibid. Etcheverría.

122 Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 5, co.

123 P. Blanc, La connaissance du singulier chez Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot

124 Tomás de Aquino, Contra Gentiles, lib. 1, cap. 65, n. 9.





los platónicos. De donde se sigue que aquello que es objeto de nuestro intelecto no es algo que esté fuera de las cosas sensibles, como afirmaron los platónicos, sino algo existente en las cosas sensibles. Pues no las aprehende con las condiciones individuantes, que se les añaden en las cosas sensibles. Y esto puede darse sin falsedad. Pues nada prohíbe que de dos cosas que están juntas, se entienda una sin la otra. Como la visión aprehende el color sin aprehender el olor, pero no sin aprehender la magnitud, que es el sujeto propio del color. Por lo que también el intelecto puede aprehender alguna forma sin los principios individuantes, pero no sin la materia, de la que depende la razón de aquella forma". Si la forma es de la materia, y la sustancia es una sola, no conocemos la semejanza de las cosas, ni un tercer hombre, sino las cosas mismas.[125] Si bien el objeto primero y directo del intelecto no puede ser, entonces, el singular material en cuanto tal, sin embargo, santo Tomás afirma que el intelecto también conoce el singular, en un modo que a veces llama "indirecto" e incluso *"per accidens"*, pero que ordinariamente llama "por cierta reflexión" del intelecto sobre el fantasma, por un cierto, volverse sobre la imagen ya en el entendimiento. "Nuestro intelecto no puede conocer lo singular en las cosas materiales directa y primeramente. La razón de esto es que el principio de singularidad en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro intelecto, tal como antes se ha dicho, entiende abstrayendo la especie inteligible de este tipo de materia. Lo que se abstrae de la materia individual es universal.

Por lo que nuestro intelecto no es cognoscitivo directamente sino de lo universal. Pero indirectamente y como por cierta reflexión puede conocer el singular, porque, como antes se dijo, también después de que abstrajo las especies inteligibles, no puede según ellas entender en acto sino convirtiéndose a los fantasmas, en los que entiende las especies inteligibles, como se dice en III De anima. Y así por la especie inteligible entiende directamente al universal mismo, pero indirectamente a los singulares, de los cuales son los fantasmas. Y de este modo forma esta proposición: "Sócrates es hombre".[126]

El intelecto *"directe et primo"* no conoce el singular (se entiende, en cuanto singular), pues obtiene su objeto por abstracción. Pero

125 Tomás de Aquino, Sentencia De anima, lib. 3, l. 8, n. 19.

126 Tomás de Aquino, Summa Theol. I, q. 86, a. 1, co.

*"indirecte"* y *"quasi per quandam reflexionem"* puede lograr cierto conocimiento del singular (de nuevo, en cuanto singular, porque no se niega que conozca su *quididad* universalmente). Esto se debe a que tanto al aprehender lo abstraído, como al considerarlo de nuevo, debe recurrir a los fantasmas (imágenes sensibles), en los que contemple el universal en el singular. Obsérvese que, si bien se niega que el singular en cuanto singular sea el objeto directo y primero del intelecto, hay ya una cierta presencia del singular en la aprehensión. De este modo, y por la misma especie inteligible abstraída del fantasma, y no por una especie distinta, conoce directamente al universal e indirectamente al singular.

"Y de aquí que los singulares, que son individuados por la materia, no sean conocidos por él sino por cierta reflexión del intelecto a la imaginación y el sentido, cuando aplica a la forma singular conservada en la imaginación la especie universal que abstrajo de los singulares".[127] De aquí que la unificación de las intuiciones y las categorías en Kant es la imaginación trascendental, pero no puede ser la imaginación trascendental, porque la imagen de la cosa, es abstraída de la cosa, no puesta por el sujeto.

En la q. X, a. 5, de las *Quaestiones disputate de veritate,* aparece también esta expresión *"applicatio",* asociada a otra que es muy importante para nuestro tema: *"continuatio"*.

"La mente se mezcla con los singulares *per accidens,* en cuanto se continúa con las virtudes sensitivas, que versan sobre lo particular. Esta continuación es de dos tipos. Primero, en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, como acaece en el movimiento que va de las cosas al alma. Y así, la mente conoce el singular por cierta reflexión, en cuanto la mente, conociendo su objeto, que es alguna naturaleza universal, vuelve a la cognición de su acto, y más allá, a la especie que es principio de su acto, y más allá al fantasma del que la especie es abstraída, y así recibe algún conocimiento del singular. De otro modo, según que el movimiento que va del alma a las cosas empieza por la mente y procede hacia la parte sensitiva, en cuanto la mente gobierna a las fuerzas inferiores. Y así se conecta con los singulares mediante la razón particular, que con otro nombre se llama

127 Tomás de Aquino, Super Sent., lib. 2, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1.





cogitativa y que es una potencia de la parte sensitiva que compone y divide intenciones individuales, y que tiene un órgano determinado en el cuerpo, la cavidad media del cerebro. La sentencia universal que la mente tiene acerca de las cosas operables, no es posible aplicarla al acto particular sino por alguna potencia intermedia que aprehende el singular, de tal manera que así haga un cierto silogismo, cuya mayor sea universal, que es la sentencia de la mente; la menor, singular, que es la aprehensión de la razón particular y la conclusión, la elección de la obra singular, como es evidente por lo que está en III De anima".

Nos habla santo Tomás de dos maneras de continuidad del intelecto con el sentido. La primera es la misma reflexión a la que hace referencia el texto de la Summa. Al conocer el universal, recibido del fantasma, el intelecto tiene como objeto directo y per se al universal, pero por cierta reflexión *(conversio ad phantasmata)* vuelve sobre su acto, la especie y el fantasma, y alcanza una cierta noticia del singular, lo que se llama *acceptio a rebus.* En la *Q. disputada de ánima:*

"El alma unida al cuerpo conoce el singular, pero no directamente, sino por cierta reflexión. Es decir, en cuanto, por el hecho de que aprehende su inteligible, revierte a considerar su acto y la especie inteligible que es principio de su operación, y el origen de su especie. Y así llega a la consideración de los fantasmas y de los singulares, de los cuales son los fantasmas. Pero esta reflexión no se puede cumplir sino por el agregado de las facultades cogitativa e imaginativa".[128] El alma está unida al cuerpo porque el hombre es esa unidad sustancial de cuerpo y alma, no es alma pura como en Descartes. "*Per accidens* acontece que nuestro intelecto conozca el singular; pues, como dice el Filósofo en III De anima, los fantasmas se refieren a nuestro intelecto como los sensibles al sentido, como los colores, que están fuera del alma, a la vista. De aquí que, como la especie que está en el sentido es abstraída de las cosas mismas, y por ella la cognición del sentido se continúa hacia las cosas mismas sensibles, así nuestro intelecto abstrae la especie de los fantasmas, y por ella en cierta manera nuestra cognición se continúa hacia los fantasmas. Pero hay una diferencia: que la semejanza que hay en el sentido se abstrae de la cosa como de un objeto cognoscible, y así por aquella semejanza se conoce la

128 Tomás de Aquino, Q. disputada de anima, a. 20, ad s. c. 1.

cosa misma directamente; mientras que la semejanza que hay en el entendimiento no se abstrae del fantasma como de objeto cognoscible, sino como de medio de cognición, al modo en que nuestro sentido recibe la semejanza de una cosa que hay en el espejo, cuando es llevada a ella no como hacia una cierta cosa, sino como hacia una semejanza de la cosa. Por ello, nuestro intelecto, a partir de la especie que recibe, no es llevado directamente a conocer el fantasma, sino a conocer la cosa de la que es el fantasma. Pero por cierta reflexión vuelve también a la cognición del fantasma mismo, cuando considera la naturaleza de su acto, y de la especie por la que ve, y de aquello de lo que abstrajo la especie, es decir, del fantasma; como por la semejanza que hay en la vista recibida del espejo, la vista es llevada directamente al conocimiento de la cosa reflejada; pero por cierta reversión es llevada por aquella hacia la semejanza que está en el espejo. En cuanto nuestro intelecto, por la semejanza que recibe del fantasma, reflexiona hacia el mismo fantasma del que abstrajo la especie, que es una semejanza particular, tiene cierta cognición del singular según la continuación del intelecto hacia la imaginación".[129]

Se llama al realismo de Tomás ingenuo porque no comete dos errores fundamentales de la modernidad. Colocar entre los sentidos y el intelecto otro "fantasma" llamado el genio maligno, y por lo mismo haber decretado el divorcio entre el alma y el cuerpo, con lo cual el sujeto quedó inconexo en su continuidad con el mundo sensible e inteligible, esta esquizofrenia irá creciendo cada vez más, alejándose progresivamente de la realidad, y a esa disolución de las identidades, a la hiperatenuación de las relaciones naturales, se las irá llamando "el progreso".

129 Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 6, c.



# CAPÍTULO X

## Rousseau vs Freire: La tradición y la comunidad como esenciales para la educación decolonial

El Inca Garcilaso de la Vega nos dio a los hispanoamericanos, la mejor pedagogía, la pedagogía humana de contenido material histórica y afincada en la Tierra: "El Inca Manco Cápac, yendo poblando sus pueblos juntamente con enseñar a cultivar la tierra a sus vasallos y labrar las casas y sacar acequias y hacer las demás cosas necesarias para la vida humana, les iba instruyendo en la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se habían de hacer, conforme a lo que la razón y la ley natural les enseñaba, persuadiéndoles con mucha eficacia que, para que entre ellos hubiese perpetua paz y concordia y no naciesen enojos y pasiones, hiciesen con todos lo que quisieran que todos hicieran con ellos, porque no se permitía querer una ley para sí y otra para los otros… Mandó recoger el ganado manso que andaba por el campo sin dueño, de cuya lana los vistió a todos mediante la industria y enseñanza que la Reina Mama Ocllo Huaco había ido a las indias en hilar y tejer. Enseñóles a hacer el calzado que hoy traen, llamado usuta. Para cada pueblo o nación de la que redujo eligió un curaca que es lo mismo que cacique […] Mandó que los frutos que en cada pueblo se cogían se guardasen en junto para dar a cada uno lo que hubiese menester".[130] La pedagogía hispanoamericana no es erótica ni individualista, es ética y comunitaria, no tenemos por qué importar modelos Europeos que han fracasado.

En los últimos diez años hemos vivido la transformación de una pedagogía humanística y cristiana heredada de la reforma hacia esa formación orientada al éxito y al rendimiento.

La Modernidad se originó en las urbes europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando

130 Comentarios reales de los Incas, I, XXI, t. I, p. 59.

pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad, esa modernidad es el Estado, el padre Estado, que destruye a la madre cultura, cultura que se hizo al calor de la fe cristiana, hoy de la inercia de esa fe.

"La Reforma Educativa es la gran Ruptura con la Madre", con el pasado ancestral, desde Juárez hasta Sarmiento. "El catolicismo fue impuesto por una minoría de extranjeros, tras una conquista militar. El liberalismo por una minoría nativa, aunque de formación intelectual francesa, después de una guerra civil".[131] El Estado neocolonial y dependiente de los anglos (sea Inglaterra o Estados Unidos) formula por su parte una pedagogía que traiciona el pasado y se abre hacia un futuro libre de tradiciones populares que arraiguen al pueblo.

Siguiendo a Kant, la ilustración se plantea como la ruptura con "los prejuicios (creencias) que instala la autoridad (Iglesia) a través de la tradición (culturas populares), la modernidad avanza con el intento de crear un sujeto cosmopolita, sin regionalismos ni particularismos (que son los que llevan a las guerras, los nacionalismos a Hitler, y todo ese cuento), en realidad se estaba globalizando la cultura europea, por eso la historia europea es universal y la Argentina es particular y regional.

En nuestra América hispana hay dos modernidades; la de la reforma, la burguesa y la de la contra-reforma; la oligárquica, ambas dominantes, y "se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos; el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas" Pero, ¡cuidado!, hay ciudades y ciudades: porque hay "dos partidos, retrógrado y revolucionario, conservador y progresista, representados altamente cada uno por una ciudad civilizada de diverso modo, alimentándose cada una de ideas extraídas de fuentes distintas: Córdoba, de la España, los concilios, los comentadores, el Digesto;

131 Octavio Paz, op. cit., p. 79. Tan ruptura con la "madre" es que, en el caso de Sarmiento, sería bueno realizar un análisis hijo-madre concreto, a fin de desentrañar el sentido de la negación de la cultura popular latinoamericana como negación de la madre y afirmación correlativa del padre (en este caso, los sucesores del conquistador Cortés o Pizarro: Inglaterra, Francia, Estados Unidos).





Buenos Aires, de Bentham, Rousseau, Montesquieu y la literatura francesa entera".[132] La dominación conservadora busca un Estado patronal pero cristiano, la dominación burguesa un Estado patronal pero secular, el liberalismo del sujeto libre no se dio nunca en América, porque en América no está el sujeto cartesiano.

Nos dice Dussel "Es el momento pedagógico-burgués en Hispanoamérica, cuyo ideal técnico-industrial es Estados Unidos y cuya meca cultural es Francia; el proyecto consiste en introyectar en el pueblo una cultura ilustrada (la de la burguesía dependiente, la ley argentina 1420 obligatoria y gratuita, sarmientina) que niegue la cultura popular, la del gaucho Fierro. Se repite la dialéctica de la conquista". La burguesía ilustrada del puerto de Buenos Aires, se identifica a sí misma con la sucursal de la culta Europa, Europa que se auto percibe como sinónimo de la razón, la civilización, el progreso y el tren de la historia. Aún hoy en las universidades y terciarios hispanoamericanos, se estudia la historia de los pueblos americanos no mestizados (mal llamados pre-colombinos) en una materia llamada "pre-historia", si, a la historia la traen los europeos.

Con la leyenda negra, el hombre hispanoamericano, que era una persona con tierra, cielo, fe, cultura, pasado e identidad se convierte en sujeto, tabula rasa, dispuesto a ser edificado desde la cultura civilizada, recordemos que para los griegos, los que nacen fuera de Grecia son bárbaros, para los romanos, los godos eran los bárbaros, para Sarmiento, los que nacen en Argentina son los bárbaros, y civilizados los que vienen de afuera. Este sujeto vacío, sin memoria ni identidad, es entregado a la escuela, escuela que es la sucursal de los intereses económicos de Inglaterra y el proyecto cultural de Francia.

Spengler por ejemplo, enuncia una de sus más fuertes tesis: apunta que cuando Platón habla de la humanidad, se refiere a los helenos, en oposición a los bárbaros. "Pero cuando Kant filosofa sobre ideales éticos, por ejemplo, afirma la validez de sus proposiciones para los hombres de todas clases y tiempos […]. Y, sin embargo, las formas del pensar que él determina como necesarias son las formas del pensar occidental europeo exclusivamente.[133]

132 Ibid. p. 115. Se denomina en México la Reforma a la irrupción del liberalismo (desde 1857).

133 Spengler (2011), 53.

Los campesinos y peones rurales son para el eurocéntrico la barbarie, el no-ser, la pre-historia, godistas hispanistas, atrasados. El hombre de ciudad, el cosmopolita es libre, no está sujeto a las vanas tradiciones del vulgo, él está en la cresta de la ola, siempre a la vanguardia, nunca en la retaguardia, el conoce lo "nuevo", y mira a los peoncitos desde el altar de la vanguardia.

Como señala Koselleck "hay un nuevo tipo de vencidos: los que se ven superados por la Historia o por el progreso, o los que se han puesto como tarea hacerse con ese proceso o superarlo.

Desde entonces, no sólo la vinculación a una posición política se traduce en una visión de la Historia –como más o menos ha ocurrido siempre–, sino que la determinación de la situación social y económica juzga acerca de quién se queda atrás y quién se adelanta. Es la historia burguesa en el horizonte de la primera experiencia del progreso y de sus consecuencias".[134] Si Europa asocia progreso con civilización, y civilización con Historia, entonces sólo los países conquistados por Europa van a recibir por su conquista la civilización, y por lo tanto la historia, no faltará el cipayo que escriba "1492 Fin De La Barbarie". A partir de 1492 Europa se convierte en centro, y América, África, la India y China en periferia. Europa es el yo civilizatorio y la periferia el no-yo por civilizar.

En el mundo moderno se compran identidades, culturas, principios y valores, todo está en el mercado. Freud escribía a su amigo Fliess,[135] que es necesario comprender que "nuestro viejo mundo estaba regido por la Autoridad, mientras que el nuevo mundo está regido por el Dólar". Se pasa así de la antigua pedagógica de las disciplinas, donde se transmite la cultura popular en tradición, para cuya "*tradere*" "tradición", es necesaria la autoridad, del padre para transmitir la cultura al hijo, del sacerdote para transmitir la religión al laico, de las generaciones pasadas sobre las nuevas, la tecnocracia rompe con el esquema de la autoridad, ahora las nuevas generaciones tienen el poder porque están adiestrados por la tecnocracia, la revolución tecno-comunicacional dejo la cultura servida en un software y rota la eficacia de la transmisión mano a mano, cara a cara de padres y

134 Koselleck (2001), 88.

135 S. Freud, Briefe, 1873-1939, 1960, p. 244.





abuelos a las generaciones nuevas, que ya no son personas sino sujetos, que ya no tienen naturaleza sino técnica, que ya no tienen historia sino "progreso". De esa pedagogía se pasa a la nueva pedagógica de la libertad (gracias a las críticas de un Vives, Montaigne, Fénelon). Un nuevo aspecto es el descubrir que en realidad se niega la autoridad feudal-rural católica para reemplazarla por la nueva cultura burguesa urbana, atea o protestante e imperial conquistadora (el Émile de Rousseau es un buen ejemplo). Es decir, En el Emilio de Rousseau, el discípulo se transforma en un sujeto bastardo, orfanal (ente sin padre ni madre: huérfano, sin tradición ni comunidad) manipulado sutilmente por el ego magistral constituyente que le impone el recuerdo de "lo Mismo" que él es y prepara así al discípulo para ser ciudadano de la sociedad burguesa, imperial y burocrática, dispuesto a no aferrarse a nada sólido ni estable, mutando al vaivén vertiginoso de los intereses ofertarios del capitalismo financiero.

En la dialéctica moderna se entiende a un medievo que afirmando a Dios niega al hombre, afirmando lo eterno niega la historia, y se produce una secularización moderna donde para afirmar al hombre se niega a la Iglesia, para afirmar la historia se cancela lo trascendente.

Enrique Dussel explica magistralmente la lucha entre progresistas y conservadores, es la lucha entre "habitantes de la ciudad y habitantes del campo", el modelo progresista es modelo de capitalistas protestantes, mientras que el conservador es de católicos oligarcas o aristócratas rurales. "Ante el ego pontifical o paterno feudal y rural de las instituciones de la autoridad censora medieval, que algo masoquistamente es querida por el censurado obediente, se levanta una nueva pedagógica que niega su antecedente como su enemigo. El nuevo sujeto educante es la autoconciencia constitutiva de la burguesía en ascenso, en expansión. El habitante de la ciudad (Burg en antiguo alemán) se abre camino desde su ego laboro en la fundación misma de las primeras aldeas medievales desde el siglo VIII y IX d. JC. Ante el hombre feudal y de iglesia, el burgalés (habitante de las ciudades) instaura un nuevo mundo, fruto de su trabajo, sin antecedentes, sin herencias".[136] Las grandes urbes se convierten en el centro de la cultura europea cosmopolita globalizante, las zonas rurales deben ser

136 Enrique Dussel, Pedagogía latinoamericana, Nueva América, Bogotá, 1980, pág. 23.

penetradas por "La Historia", es decir, por la cultura progresista de las grandes urbes, la clave es des-catolizarlas, quitarles su tradición, su identidad, y si es posible su raza, cultura y gramática.

El origen de los países hispanoamericanos está surcado por esta doble historiografía: la continuidad o la discontinuidad con la cultura y el derecho español, los progresistas conciben a las independencias hispanoamericanas como la proyección global de la revolución francesa, los conservadores como la aplicación a una coyuntura específica del derecho español.

La revolución de Mayo por ejemplo, fue interpretada (por los progresistas) como el brazo izquierdo de la globalización del afrancesamiento mundial. Los alemanes son los dueños de la metafísica, los franceses de la cultura y los ingleses de la economía. Para Alberdi, en efecto, la Revolución de Mayo fue "la sustitución de la autoridad metropolitana de España por la de Buenos Aires sobre las provincias argentinas: el coloniaje porteño sustituyendo al coloniaje español (…). Con razón quiere tanto Buenos Aires ese día, y con razón las provincias prefieren el 9 de julio, en que se emanciparon de España sin someterse a Buenos Aires (…). Para Buenos Aires, Mayo significa independencia de España y predominio sobre las provincias (…). Para las provincias, Mayo significa separación de España, sometimiento a Buenos Aires; reforma del coloniaje, no su abolición".[137]

En la dialéctica del no (Deleuze) y del sí (Nietzsche), para afirmar el progreso –dice la burguesía– es preciso negar la tradición. Podemos ver, entonces, que la nueva pedagógica dice primeramente no a la cultura precedente (feudal rural) sin todavía afirmar el nuevo hombre (burgués imperial). Este momento negativo es el escepticismo de un Montaigne (1533-1592), por ejemplo.[138] El escepticismo, sin embargo, tiene una doble dimensión, puede ser el escepticismo de un Pirrón, definido por Horkheimer (como enfermedad de la inteligencia), o de un Apologista cristiano contra el Imperio romano. En este segundo sentido, el escéptico niega la verdad de un mundo vigente afirmando fundamentalmente un nuevo mundo (ya que toda negación incluye fundamentalmente una afirmación). Montaigne, como indica Aníbal

137 Escritos póstumos, tomo V, p. 108.

138 Véase la diversa interpretación de este pensador dada por Aníbal Ponce, "La educación del hombre burgués", en Educación y luchas de clases, pp. 211.





Ponce, es escéptico del mundo feudal en vista de la afirmación del hombre burgués e imperial. Nunca será el moderno escéptico con respecto al proyecto del "mundo nuevo", ser crítico desde Kant hasta Marx, es ser sólo crítico con la Iglesia, y nada más. No se trata sólo de un escepticismo liberador, que permite sobrevivir en la irracionalidad tranquila, inocente y no riesgosa. Por el contrario, su escepticismo (un siglo antes de Descartes) es crítica a la pedagógica autoritaria feudal, noble, censurante. En realidad por eso, el populo al salir del feudalismo e ingresar a la modernidad, cambia de soga al cuello, suplanta al amo.

Rousseau hace una apología del hombre natural: el hombre natural es tabula rasa con respecto a la cultura medieval aún en inercia, no obstante él recalca que «los políticos del mundo antiguo siempre estaban hablando sobre la moralidad y la virtud; los nuestros no hablan de nada más que del comercio y el dinero».

Si bien en Rousseau hay una apología del hombre salvaje, también hay una visión progresista del desarrollo civilizatorio, y entiende el valor progresivo que tiene el protestantismo en la configuración de la mentalidad libre y moderna. En 1764, escribió, observando a los ciudadanos de Ginebra: "Los antiguos pueblos no son ya un modelo para los modernos; ¡son tan extraños!, en todo sentido. Ustedes, especialmente, los ginebrinos, permanecen en su lugar. […] Ustedes no son romanos ni espartanos; ustedes ni siquiera son atenienses. Dejen esos grandes nombres a un lado; no llegan a comprenderlos. Ustedes son mercaderes, artesanos, burgueses, siempre centrados en sus intereses privados, su trabajo, comercio, beneficios; ustedes son gente para la que la libertad misma es solo un medio para la adquisición ilimitada y la posesión segura.[139]

Su fundamento sobre la bondad del hombre natural lo enuncia al comienzo de la obra: "Todo es bueno saliendo de las manos del Autor de las cosas; todo degenera en manos del hombre".[140] Esta apología del "hombre natural, como salvaje" en realidad es una concepción negativa de la naturaleza política del hombre, y en realidad esta des-instalación del hombre cultural, se desarrolla en vistas de desarraigar al hombre de la cultura occidental y cristiana.

139 Rousseau, 1764/1962, p. 284, citado por Löwy y Sayres, 2001, p. 47.

140 Émile, I; p. 5.

Lo opuesto, el enemigo, aquello contra lo que Rousseau combate pedagógicamente es el "estado civil", la cultura, "el estado en el que se encuentran actualmente las cosas… Los prejuicios, la autoridad, la necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales en las que nos encontramos sumergidos". Para nuestro autor, entonces, la cultura o civilización era una prisión: ¿Por qué? Porque, por su experiencia concreta e histórica, la cultura europea medieval, feudal, noble, de la cristiandad, era experimentada como un corset, como opresión, como represión. Comenta entonces Dussel[141] "Se trata entonces, de hecho, de mejorar la educación de la burguesía contra la educación tradicional del mundo feudal, noble, monárquico, eclesiástico. Se niega la "cultura" imperante y se identifica la "naturaleza" con la naciente burguesía".

"Es por ello que *"Émile est orphelin* (Emilio es huérfano)", porque debe cortar toda relación con su madre-cultura para poder: ser educado por el padre-Estado (el de la Revolución francesa, la revolución burguesa que así lo entendió al tomar a Rousseau como su filósofo preferido)".[142] Así como el Jean Genet de Sartre, el Emilio de Rousseau es bastardo, no tiene linaje ni pasado, no tiene a que aferrarse, no tiene *ethos* ni identidad, está sólo en el mundo, sólo tiene al Estado colonial.

El Estado que es el estadio superior del Espíritu, educa a los hombres en la libertad de una burocracia que impone las "modas" de la cultura, los nuevos rumbos a seguir, construye el pasado a partir del futuro que necesitan, que es el futuro del mercado, sus nuevos negocios, los negocios de la globalización de su poder. "El Estado, el Leviatán de Hobbes, delante del cual el ciudadano no tiene derechos porque los ha renunciado en la voluntad general, ese Estado burgués se arroga ahora la educación del hijo, ante el cual la familia y la cultura popular nada tendrán que decir ni enseñar. El preceptor (enmascaramiento del padre-Estado por intermedio de la burocracia magistral) tiene en su poder "para siempre" al hijo-pueblo. El preceptor, el maestro ocupa así el lugar de los padres, porque "la naturaleza lo prevé todo por la presencia del padre y madre; pero esa presencia puede comportar excesos, defectos, abusos".[143]

141 Ibid. Pág. 29.
142 Dussel, ídem.
143 Emile, 11, p. 69.





El niño al que quiere educar Rousseau no es el que sostendrán Freire o Herder, con cultura, identidad y pasado, sino el de Kant, al hombre abstracto, a la "humanidad genérica", cosmopolita. "Es necesario generalizar nuestra visión y considerar en nuestro alumno al hombre abstracto *(abstrait)"*.[144] El Emilio será dócil al utilitarismo por el cual cada individuo se disuelve como engranaje del sistema y sus necesidades "Él hará todo lo que sabe que es útil. No hará nada más que lo que es útil".[145] La educación para Rousseau es formalista, no se le enseña a los niños qué conocer, sino cómo pensar, el contenido desaparece, junto con la memoria, la educación se concerta en la capacidad del educando de construir su propio conocimiento, construirlo a base de la de-construcción de lo que ha recibido como verdad de sus padres y cultura. El joven desprovisto de ataduras en la memoria, identidad y tradición, queda libre para construirse a sí mismo, el que transmite la tradición es el que tiene autoridad (abuelos, padres, maestros, sacerdotes), esas autoridades son concebidas como enemigas del pensamiento crítico.

Huérfano de memoria el hombre sufre la *damnatio memoriae*, Ortega dice "el hombre vive en creencias", Emilio sólo vive el "ahora", no tiene pasado común ni futuro trascendente, no tiene *ethos* ni morada, está sujeto a merced del "contexto", por eso dirá Piaget "la inteligencia es la capacidad de adaptarse a nuevas situaciones", esas nuevas situaciones son impuestas por el sistema y sus necesidades. "El educando es el objeto o ente enseñable, educable, civilizable, europeizable (si es colonia), domesticable diríamos casi. Su subjetividad es objetivada; su mundo-otro es ontificado, usado, manipulado, con la pretensión de respetar su libertad. Sólo se exige que sea libre de condicionamientos (del padre-madre, familia, cultura popular, etc.), pero después se lo "conduce" (para eso es paida-gogós) al proyecto pre-existente del educador".[146]

La gacela (niño) para ser devorada por el León rugiente (Estado) debe ser apartada de la manada (familia), por ello Rousseau tiene tanto aprecio por Robinson Crusoe, el personaje de Daniel de Foë, ya que "el medio más seguro para elevarlo por sobre sus prejuicios (a Émile) y ordenar su juicio […] es poniéndolo en el lugar de un

144 Ibid., I, p. 12.
145 Ibid, I, p. 15.
146 Ibid Dussel, pág. 35.

hombre aislado *(isolé)*".[147] Por supuesto, es imposible convertir al niño en tabula rasa, sin convertir al maestro en un burócrata. Ya en su famosa obra *L'autoeducazione nelle scuole elementari*, María Montessori dice que "es el maestro el que crea la mente del niño […] Es el maestro el que tiene en sus manos el desarrollo de la inteligencia y la cultura de los niños".[148] El Emilio debe salir del estado de cerrazón (familia y cultura popular) para ingresar al contrato social (El Estado Burgués), Por ello la función de la pedagogía es estudiar "el camino *(way)* por el cual un grupo social dirige sus miembros inmaduros (*immature*) a su forma social propia".[149]

"Siempre que enfoquemos la discusión de un nuevo movimiento educativo, es especialmente necesario tomar el punto de vista más amplio, el social[150]. Por eso actualmente, se reduce al educando a un sujeto que debe adaptarse al sistema vigente "hay que actualizarse" "hay que adaptarse", no hay que cambiar el sistema, hay que adaptarse a él.

El sujeto queda roto en pedazos, queda un sujeto culturalizado sin realidad fáctica que lo condicione, o se entrega a la praxis sin abstracciones ni valores. El liberalismo se encarga del *faktum*, la economía, y la socialdemocracia de la cultura, los liberales destruyen económicamente a los pueblos del tercer mundo, y los socialdemócratas los destruyen espiritual y culturalmente, es el mecanismo de represión simbólica en el que el sujeto esta sujetado por el sistema, el neomarxismo es la cultura del capitalismo.

La educación moderna propone la enseñanza centrada a individuos, es un niño huérfano, no tiene padre ni madre, ni antecedentes, es un producto como novedoso, un "nuevo hombre", este "nuevo hombre" sucursalero, debe concebirse como "hecho a sí mismo", pero debe seguir la "tradición progresista de la burguesía" considerando que es su única manera de adaptarse al mundo cambiante y ser libre. No es posible que el sujeto cambie las cosas, sólo debe adaptarse a lo que está dado.

147 Émile, III, p, 211.

148 María Montessori, Il metodo della pedagogia scientifica, applicato all'educazione infantile, 1913, p. 230.

149 John Dewey, Democracy and education. An introduction to the philosophy of education. 1925. p. 12.

150 John Dewey, The school and society (1900), 1956, p. 7.





En cambio, el educando en el que piensa Freire tiene padre, madre, cultura, identidad y tradiciones. No debe seguir los patrones eurocéntricos sino liberarse de ellos, no debe negar su identidad cultural sino afirmarla. "La tierra que la gente ama, de la cual habla, a la que se refiere, tiene siempre un espacio, una calle, una esquina, un olor de tierra, un frío que corta, un calor que sofoca, un valor por el que se lucha, una caricia, una lengua que se habla con diferentes entonaciones. La tierra por la que a veces se duerme mal, tierra distante por causa de la cual la gente se aflige, tiene que ver con el lugar de la gente, con las esquinas de las calles, con sus sueños."[151]

El progreso educativo en Hispanoamérica –dice la burguesía cipaya– es fruto de incorporar los elementos exógenos del desarrollo, que son los prototipos de la cultura eurocéntrica. Domingo Faustino Sarmiento, en pleno siglo XIX, nos dice que en América latina "se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. (Se trata) de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia, lucha imponente en América".[152] Por eso así comienza Sartre su prólogo a los condenados de la Tierra de Fanon "No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado. Entre aquéllos y éstos, reyezuelos vendidos, señores feudales, una falsa burguesía forjada de una sola pieza servían de intermediarios. En las colonias, la verdad aparecía desnuda; las "metrópolis" la preferían vestida; era necesario que los indígenas las amaran. Como a madres, en cierto sentido. La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas

151 Paulo Freire, 1997.

152 Facundo, pp. 51 y 39. Cfr., el apéndice "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", publicado también en Dependencia cultural y creación de la cultura en América latina, Bonum, Buenos Aires, 1974. pp. 43 ss.

que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; eran un eco; desde París, Londres, Ámsterdam nosotros lanzábamos palabras: "¡Partenón! ¡Fraternidad!" y en alguna parte, en África, en Asia, otros labios se abrían: "¡…tenón! ¡…nidad!" Era la Edad de Oro".

Lo natural, para el Emilio, es lo que instala como sentido común la burguesía, hay que entender que para los modernos la naturaleza no tiene contenido, es "espíritu inconsciente" (Fichte), los neomarxistas, cuando escuchan la palabra "naturaleza" van a pensar en "un sentido común creado por la burguesía, haciendo pasar gato por liebre", el término suena desde aquí a Santo Tomás y desde allá a Rousseau. La naturaleza del hombre es su libertad (Rousseau, Kant, Sartre), no tiene nada ni nadie detrás. El empieza en sí mismo".[153] Pero esta imposibilidad es fruto de la pedagogía imperial e ilustrada nacional. "Hijo de nadie" es el que no tiene cultura propia, ni cultura popular. "Hijo de nadie" es el que ha negado la madre por el padre y el padre por alguien que por su parte lo dominó (su padre criollo ha sido igualmente dominado). Ese "hijo de nadie" es exactamente el Émile que puede ser colonizantemente educado.

La tabula rasa es un engaño, no se puede prescindir de los prejuicios, como lo prueba Gadamer, sólo los podemos tratar de hacer conscientes. La tradición no solamente es un prejuicio colectivo, es la proyección identitaria de los que nos precedieron. Como dice Ortega "tenemos ideas, pero vivimos en creencias", la morada del hombre es su costumbre (Heráclito), no podemos deshacer tal esfera humana sin dejar pueblos enteros a la deriva del mercado ¿Será que la izquierda está funcionando como ética del capitalismo?

Hace tiempo que los progresistas nos quieren liberar de nuestra tradición para que ingresemos en la La Belle Époque, suponen que perdiendo nuestras raíces e identidades, vamos a estar más abiertos al mundo europeo y su influjo civilizatorio, este pensamiento progresista tiene más de 400 años, no es ninguna novedad, y quienes lo cultivan no están en la cresta de la ola, hace tiempo que necesitamos librarnos de nuestros "liberadores" y proponer los elementos endógenos de la cultura como soportes de un progreso verdaderamente humano.

153 Emile..Ibid., p. 79.



# CAPÍTULO XI

## El tradicionalismo como cultura del oído y el progresismo como cultura de la vista (una excusa para leer a Heidegger)

La cultura europea es una cultura de la vista. Cada individuo debe tener acceso a una "visión directa" de la realidad (racionalidad abstracta): sin una "transmisión oral", sin una tradición *de oído a oído* que esté fundada en el testimonio del "otro" (a *analogía fides*) cada individuo queda aislado. Su "saber por sí mismo" significa que ninguna conquista del pasado puede servirles a los hombres del presente. Luego, el sujeto queda des-provisto de raíces, historia e identidad. ¿Cómo podría construir entonces su identidad? Pues tiene que consumir identidades en el mercado: allí le van a vender ropa, modelos culturales, valores, ideologías y una propia historia. Su existencia precede a su esencia.

La concepción formalista olvida el contenido de la Educación, porque ese contenido es natural e histórico. Educar en contenidos sería suponer que hay realidades fijas, estables, necesarias y universales que los hombres deben conocer para desarrollarse plenamente. Este contenido esencial de la humanidad sería transmitido por la autoridad. Pero luego, con una crítica a la autoridad, se eliminan los "prejuicios" de la tradición cristiana.

Quedan entonces dos culturas vigentes: la de la escucha que pone su fe en la tradición, como la nostalgia de un pasado al que hay que aferrarse, siempre con cierto miedo a la modernidad: estos son los conservadores; y la cultura de la vista que sólo afirma como verdad lo que es dado a la verificación del individuo concreto, ya que el ojo sólo conoce la presencia, y la presencia sólo habla del presente. El presente no es historicidad, es facticidad pura: el presente pierde el pasado como culpa de un origen terrible, y pierde el futuro como miedo de un destino trascendente, estos son los progresistas cuando dicen *carpe diem.*[154]

154 "Dicen *Carpe Diem* porque no quieren que el pasado sea causa, pues no quieren hacerse responsables de ello: el pasado para ellos es un lastre. Y el futuro no les pertenece,

Tanto el señorío de un presente puro, como de un mañana utópico, son esquemas temporales de la verdad. La verdad como sujeta al tiempo es el error propio de conservadores y progresistas: "De hecho, el conservador cae exactamente en el mismo error que el progresista. Ese error consiste en que cada uno de ellos permite que la verdad esté determinada por el tiempo. Es decir, juzga una cosa basándose en si es de ayer, de hoy o de mañana, y no por lo que es en la eternidad. [...] Lo cierto es, por supuesto, que todo lo que hay de realmente pedante o inhumano en la campaña de los progresistas debe casi todo su éxito al hecho de que solo se le oponen los conservadores. No hay reaccionarios razonables que se opongan a ello, que tengan un ideal alternativo del Estado; lo único que hay es gente que comparte el mismo ideal y solo rechazan que ese ideal continúe avanzando. Los socialistas tienen una cualidad sólida y respetable: saben lo que quieren. Por lo tanto, nadie podrá presentarles una resistencia adecuada a no ser que esté verdaderamente convencido de que quiere algo distinto".[155] Sostiene Chesterton que tanto el conservador como el progresista viven de la cultura de la vista: lo que "ven" en su tiempo presente es regla del Ser.

El presente puro es el tiempo fáctico que no protiende hacia el futuro (el futuro es un aún no) ni retiene el pasado (el pasado es un ya no). Entonces la cultura de la vista, a través de la metafísica de la presencia, disuelve el Ser de la historicidad en un Ser-estar que es visto. Por eso San Pablo dice "no vivimos por vista, sino por fe",[156] ya que en la fe hay pasado: "Así dijo Jehová: Paraos en los caminos, y mirad, y preguntad por las sendas antiguas, cuál sea el buen camino, y andad por él, y hallaréis descanso para vuestra alma. Mas dijeron: No andaremos".[157] (Esta última negación es la postura del progresista). Además, en la fe hay futuro como advenir dado en un "ya, pero todavía no" llamado esperanza: "Es, pues, la fe, la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve."[158]

no quieren que lo que están haciendo en el presente se limite como responsabilidad de las consecuencias futuras de lo que están haciendo". (Matías Iván Costanzo).

155 Gilbert Keith Chesterton, Illustrated London News, 30 de octubre de 1920.

156 2 Cor. 5:7.

157 Jeremías 6:16.

158 Hebreos 11:1.





Entonces, el Ser en la cultura de la vista, es "naturaleza", es decir lo que brota ante los ojos. Y para la cultura del oído, el Ser es el sujeto de un relato extraordinario que debe ser asido por la confianza en lo transmitido: así como en la Biblia se habla del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, y no de un Dios sin más. El sujeto ve con sus ojos lo que hay en el presente, o escucha con el oído el relato de la vivencia del otro comunitario que le transmite su testimonio como verdad. El punto crítico aquí es que no es cuestión de negarse a escuchar para poder ver libremente, ni escuchar sin tener el derecho a ver. Por el contrario, en las S.E. tenemos una síntesis entre la cultura de la vista y la del oído, como testimonia Lucas: "Inmediatamente, los hermanos enviaron de noche a Pablo y a Silas hasta Berea. Y ellos, habiendo llegado, entraron en la sinagoga de los judíos. Y éstos eran más nobles que los que estaban en Tesalónica, pues escucharon la palabra con toda solicitud, escudriñando cada día las Escrituras para *ver* si estas cosas eran así."[159] Los de Berea escucharon, pero también quisieron ver: no se quedaron sólo en la autoridad de Pablo. Si uno reposa solamente en la autoridad de la tradición sin escudriñar vive en un prejuicio, pero si uno se cierra a la tradición, queda desprovisto de la identidad de la verdad. Fue Heidegger el que concibió que estas dos culturas separadas, como dos vías con un mismo paradero, tienden a crear un *dasein* inauténtico.

En la cultura de la vista sólo hay individuos, pues cada uno ve con sus propios ojos (Platón-Kant), y en la cultura del oído sólo hay comunidades y el relato se transmite de generación en generación: "Les alabo porque me son fieles en todo y conservan las tradiciones tal como yo se las he transmitido. Yo he recibido del Señor lo que a mi vez les he transmitido." [160] La fe es la posibilidad de ver a través de los oídos lo que *el otro* ha visto. La dinámica de la fe tiene, como la *Torah*, cinco pasos:

1.- Suceso extraordinario que funda la identidad de una cultura: "Y extendió Moisés su mano sobre el mar, e hizo Jehová que el mar se retirase por recio viento oriental toda aquella noche; y volvió el mar en seco, y las aguas quedaron divididas".[161]

159 Hechos 17:10-11.

160 1 Cor 11, 2 y 23.

161 Éxodo 4:21.

2.- Un pueblo es testigo de ese suceso "Vosotros sois mis testigos, dice Jehová";[162] "y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra".[163]

3.- Los testigos dan testimonio de lo que han visto y oído "lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos".[164] "En verdad, en verdad te digo que hablamos lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto, pero vosotros no recibís nuestro testimonio".[165]

4.- Los oyentes creen en el testimonio recibido "Así que la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios."[166] "Lo que hemos oído y que sabemos, lo que nuestros padres nos contaron, no se lo callaremos a nuestros hijos, a las generaciones futuras lo contaremos".[167]

5.- Y pueden ver a través de los ojos de otros, por su testimonio, ese suceso por haber creído en él "De oídas te había oído; Mas ahora mis ojos te ven"[168]. Por eso "el que no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios"[169]. Se ve el reino cuando se cree en el testimonio del Testigo que vio al Padre y viene de él.

Pedagógicamente el constructivismo quiere soltar las riendas del progreso desligando al niño de su pasado y de la conducción que ejerce la autoridad sobre él. Por otro lado, el conductismo supone que el alumno recibe la acción del docente desde una reacción directa e inmediata que se denomina *Estímulo-Respuesta* o *Acción-Reacción*. Luego, se cree que en la educación el niño, o es pasivo (conductismo), o es puramente activo (constructivismo): o el niño memoriza y ejecuta dócil las directrices del maestro, sin apropiación críticamente por parte del alumno, o construye casi autónomamente su conocimiento. Ni el alumno tiene sólo que escuchar lo que dice el maestro sin tratar de "ver" por sí mismo la realidad, ni debe dejar de escuchar al maestro a fin de suponerlo un "discurso del amo" que desde su autoridad subjetiva todas las dimensiones del saber.

162 Isaías 43:10.
163 Hechos 1:8.
164 1 Juan 1:3.
165 Juan 3:1.
166 Romanos 10:17.
167 Salmo 78,3-4.
168 Job 42:5.
169 Juan 3:8.





En términos antropológicos, desde esta falsa dicotomía moderna, o el niño ve con los ojos del otro y es conducido por él, o mira con sus propios ojos, cerrándose a escuchar el testimonio de la autoridad. ¿Cómo se va a pensar y en qué si no hay contenido? ¿Cómo podría un individuo en una sola vida descubrir todo lo necesario para perfeccionarse? ¿Y de qué ha servido todo eso si no ha transmitido ese punto de llegada como punto de partida para el que sigue? ¿Acaso no es del reservorio de la memoria desde donde el desocultamiento tiene lugar como una apropiación del Ser en virtud de una comunicación con el origen? El esquema no es tradición (oír) sin progreso (ver para adelante). La clave aquí es que desde la tradición se mira hacia adelante, es decir, sólo habiendo escuchado se debe trata de ver, sólo habiendo recibido como legado la experiencia estamos listos para emprender nuestra propia experiencia. Como sostiene Hans George Gadamer, Lo propio de la autoridad no es la sumisión de la razón, sino el reconocimiento de que otro sabe algo mejor que uno mismo, y el reconocimiento de la propia limitación, esta fue la tesis de mi tercer libro "Historia y Concepto de la Autoridad en el cristianismo".

Gadamer entendió perfectamente el rol de la tradición en el pensamiento. La tradición considerada como lenguaje habla por sí misma, lo que implica que a toda tentativa de entendimiento es menester estar en disposición de escucha. Esto no significa una *hipostatización* o una *subjetualización* de la tradición, sino precisamente es lo que Gadamer evita a toda costa: la tradición habla en el sentido en que dice algo a alguien, esto es, nos interpela siempre y en cada caso. La experiencia hermenéutica nos advierte que sólo puede haber recepción de la tradición en diálogo, esto es, que sólo la conciencia que se sabe inserta en el movimiento de la historia puede llegar a conocer el pasado. Sólo en una apertura radical a lo que el texto transmitido puede decirme, se experimenta la tradición como tradición, al igual que sólo en la escucha abierta de lo que el otro tiene para decirme, hay una relación personal plena. Por consiguiente, la tradición se experimenta a través del texto transmitido. Es más, la tradición se fija en textos, esto es, lo transmitido de la tradición queda recogido en textos.[170]

Como sabe Heidegger, el habla es comunidad, sólo hay diálogo cuando hay dos (incluso en la reduplicación del soliloquio). Nos dice

170 Wahrheit und Methode, p. 374.

Heidegger que "El habla se expresa en la comunicación. La tenencia de su ser apunta a hacer común (comunicar) al que oye el abierto 'ser relativamente a lo hablado' en el habla"[171]. Es por la comunicabilidad del ser que el saber es Política, y ese saber común no se funda en la subjetividad del ensimismado que se abre. Más bien, la comunicación es intersubjetiva, pero sólo con la condición que el contenido sea abierto a lo dado en común.

El habla tiende al testimonio, y como tal, tiene como fin crear hombres de fe. Y ciertamente, puede devenir por defecto en hombres ingenios y crédulos, ya que en el habla "no tanto se comprende el ente de que se habla, cuanto se atiende simplemente a lo hablado por el habla".[172] Esto quiere decir: cuando se piensa en lo pensado y no el por-pensar: pensar el pensamiento es pensar lo que se piensa, y pensar lo por-pensar es pensar en ***qué*** piensa. Cuando el contenido del habla es lo hablado y no lo "por pensar" en lo hablado –que es el Ser– se pierde de vista el horizonte trascendente que tiene el lenguaje, no como metalenguaje sino como morada del Ser. "El oír y comprender se ha aferrado desde luego a lo hablado por el habla. La comunicación no comunica la primaria relación del ser relativamente al ente de que se habla, sino que el ser uno con otro, se mueve dentro del hablar uno con otro"[173]. Allí Heidegger nos muestra lo difícil que es verdaderamente decir algo: la mayoría de las veces "el algo" que decimos, queda subsumido en la dinámica del puro "decir", esto es, hablamos nada más. El "se dice que", el "se ha dicho", la frase corriente, el "decir de moda", lo imperante del decir son ahora "la garantía de lo real y verdadero", dice Heidegger. No se comunica en el modo de la original apropiación del ente, sino simplemente el transmitir (tradición) y repetir lo que se habla. "Nosotros creemos lo que se dice, más no somos conscientes de que lo creemos porque simplemente se ha dicho": en el "se dice" (*das mán, on dit*) se resuelve el ente como visto, aunque en realidad fue escuchado. "Lo hablado por el habla traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice."[174] Dice Heidegger que esta premura del certificar por el habla

171 Heidegger, Ser y tiempo, José Gaos, F.C.E. México, 1951, pág. 187.

172 Ibid.

173 Ibid.

174 Ibid. Pág. 188.





lo no visto, no se reduce a lo dicho en las habladurías sino a lo escrito en las "escribidurías". El repetir lo que "se ha leído", supone que el comprender tiene un carácter existenciario de verdad, en el sentido de que se supone que lo ya sabido es lo ya verificado como real. Las habladurías nos cierran a las cosas. Una educación que sólo se base en la tradición cultural, sin tener a los entes como horizonte de verificación o justicia, nos mantendrá de lleno en la cultura conservadora de la que debemos salir sin caer en la progresista.

En la cultura occidental progresista, "al comprender, se concibió el "ver" en el sentido de la genuina apropiación de los entes".[175] La cultura griega indoeuropea está fundada, dice Heidegger, en un "placer de ver", este placer de ver, está cimentado en la ορθοτης, se corrige lo hablado por lo visto por el sujeto[176], aquí se le da al sujeto el dominio sobre la verdad, se gana en libertad, pero se pierde en comunidad (el gran problema filosófico de la cultura).

Así comienza Aristóteles su Metafísica: "Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει" "Todo hombre desea contemplar por naturaleza". En esta frase, dice Heidegger, se expresa una comprensión explícita de lo prenunciado en la tesis de Parménides: (…) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Son pues, lo mismo ser y pensar visualmente. La verdad original y genuina radica en la pura intuición. Esta tesis resulta en adelante el fundamento de la filosofía occidental. En la primacía del ver, el hombre queda absorbido por aquello en que se cura, el des-alejar nos acerca al ente pero nos aproxima al dominio, solo un estar pendientes del ser, nos puede acercar el ser del ente sin una apropiación dominadora de las cosas, allí Heidegger sostiene que la cultura de la vista (avidez de novedades como existenciario), nos aleja del poder simbólico de la palabra hablada, que nos une como *mit-sein* (ser con los otros), en un ser-a-la-mano *(zuhandenheit).* O nos abrimos al *pathos* de la escucha y perdemos de vista la autenticidad con la que nos abrimos al ser (caer en el tradicionalismo de la cultura del oído que nos disuelve en el anonimato del se dice), o accedemos a la autonomía de un "ver teorético sin escuchar a los otros", deconstructivo, basados en la *ortotex* y la dominación de la maquinación visual del sujeto aislado y escéptico. Este es el trabajo que deben emprender los filósofos de

175 Ibid. Pág. 190.

176 Crátilo de Platón.

hoy en adelante, encontrar la síntesis o tercer vía entre el parágrafo 35 y el 36 de ser y tiempo donde están proyectados los dos grandes modos de ser del mundo conocido.

Esta ontología de la técnica, que convierte a todos los entes en disponibles útiles y a la vida humana en medio y no en fin, está basada exclusivamente en el traslape que genera la concepción dualista indoeuropea del hombre en el que el hombre "llega al mundo de la naturaleza", pero no brota de él. Nos dice Dussel al respecto que "El argumento más rotundo que tiene la meta-física de la alteridad contra la ontología (o la relación económica hombre naturaleza u hombre-luz como posición primera) es que el hombre nace en el hombre y su primera relación es con el hombre y no con la naturaleza. Nacemos en el útero de alguien; nos alimentamos de alguien, o más fuertemente aún: comemos alguien. La relación hijo-madre es la *veritas prima*, la experiencia originaria. En este punto no estamos de acuerdo con Rascovsky, cuando nos dice que "el desarrollo extrauterino de los mamíferos se inicia con la fase oral-canibalística en la cual el recién nacido se alimenta, mediante la succión, de partes corporales de la madre". En realidad, la relación normal no es canibalística en los animales y menos en el hombre, sea porque el instinto específico impide destruir a los individuos de la misma especie, sea porque a la madre, como el Otro, se la experimenta como alguien y no como algo. El canibalismo es perversidad, situación esquizoparanoica; el alimentarse de la madre es una relación alterativa que al mismo tiempo que se establece el cara-a-cara en la intimidad del abrazo se recibe el alimento como don. Canibalismo sería situar a la madre como algo, cosa. Mamar en cambio es recibir de alguien "algo" suyo: la leche, el alimento. Verdad que el niño no puede distinguir en la época del pauperio (del nacimiento al destete) la diferencia entre el placer del abrazo protector, la seguridad y el calor del regazo, el placer labial de la succión y el contacto con el pecho materno, el líquido lleno de gusto y de tibia temperatura que sus papilas sienten. Sin embargo, se está muy lejos de la reducción del Otro como mero ente comestible". Si la alteridad primigenia, si la tradición (tradere-transmisión) fundamental es la transmisión de la vida de la madre al hijo, de su útero vital y de su leche, entonces el progresismo al haber propuesto el "aborto como derecho de la mujer", ha roto con esa tradición sagrada,





el niño ya no es el hijo, es una cosa disponible al goce de los padres, proyecto, no eyecto, ya no hay nada que transmitir, ahora el niño llega absolutamente sólo, nihilismo plancentário. Ya no es persona, es un consumidor de las industrias del saber que nos venden la verdad de cada día, las industrias culturales, que nos venden modelos culturales, industrias espirituales, religiones al gusto de cada uno, etc.

Sarmiento –el que "bajó de los barcos"– tenía una profunda inteligencia y no porque sí, entonces, expresa lo que toda una generación de la segunda parte del siglo XIX se propone y logra. Para ingresar al tren de la historia "los países en vías de desarrollo" deben aceptar el modelo europeo, ingresar como particularidad a la historia universalizadora de occidente.

"Alberdi y la generación del 37, y Sarmiento en el deslumbrante Facundo imaginaron nuestro desarrollo histórico (sus condiciones de posibilidad) como una insoslayable integración al espíritu del siglo. Europa era, para ellos, el *thelos* de la Historia, su profundo sentido. Estar al margen de ese sentido era no existir".

Situando este texto adecuadamente podemos observar que se formula la cuestión de la siguiente manera. En "un mismo suelo", dice, hay "dos civilizaciones distintas", "una naciente" (en el sentido de que nace en esta tierra, que es la originaria) y la "otra que, sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea". De tal manera que antepone dos civilizaciones: una es la inteligencia, la otra, es la materia. Sarmiento, quizá sin saberlo de manera explícita, está empleando un término técnico: la "inteligencia" es razón, el *lógos*, la razón es Europa, el progreso es el progreso de la razón, del Espíritu que reposa en Europa. La "materia" es la indeterminación, el no-ser. De un lado está la Razón, el *lógos*; del otro el no-ser. Una es la "civilización" y otra es la "barbarie". Estos términos son técnicos, porque si fuéramos al pensamiento presocrático lo encontraríamos con igual exactitud. Heráclito dice que "el *lógos* es el muro que protege la ciudad". Más allá del muro está el no-ser; la barbarie. Y en esto se reúnen tanto Heráclito como Parménides; son maestros de la gran ontología imperial y colonizadora.

Los burgueses portuarios de Buenos Aires eran la sede del progreso eurocéntrico. "Eran los intelectuales, los jóvenes de luces, aquellos que

habían descubierto la revolución de manos de Rousseau, la minoría ilustrada, los hijos de Buenos Aires. Sabían hablar, dar discursos, se rendían mutuo respeto y reconocimiento, gustaban reunirse en los cafés, en uno especialmente: el de Marco (o Maleo). Eran los civilizados. Los que hablaban del pueblo porque habían encontrado este concepto en el Contrato social. Los que pensaban que Buenos Aires debía hegemonizar la revolución. Los que despreciaban a las provincias y sus representantes. Los seducidos por las luces de Francia y el poderío y la eficiencia de Inglaterra. Los que temblaron de indignación y temor ante la irrupción de los oscuros "orilleros" porteños en la Plaza Mayor".

Tanto liberales como marxistas van a ver con buenos ojos, el triunfo de la cultura de la vista, eurocéntrica, indoeuropea cosmopolita y disolvente. "La visión del liberal-marxismo, careciendo del espíritu nacional y la vocación heurística que han definido al revisionismo, adopta la visión de los vencedores pero pretendiendo superarla ideológicamente. Los vencidos, para el liberal–marxismo, bien vencidos están, pues su derrota era necesaria en tanto representantes de sociedades precapitalistas sin progresividad histórica. Y con los vencedores ha triunfado el progreso, es decir: el desarrollo de las modernas relaciones de producción capitalistas, cuyo desemboque final (necesidad demostrada por los maestros del "socialismo científico") es justamente el socialismo".[177]

En el Facundo, Sarmiento es Kantiano, cree en el progreso que genera la educación del hombre, en la ciencia y en la técnica, es cosmopolita y eurocéntrico. En cambio en Recuerdos de Provincia sigue a Herder (el proyecto neurótico compulsivo de Sarmiento), opta por la aldea en lugar de la urbe moderna, añora la sociedad patriarcal e hispánica, que tanto había denostado, Sarmiento cuando mira hacia adelante es progresista y eurocéntrico, cuando mira hacia atrás y es romántico. En Sarmiento están contenidos los dos proyectos civilizatorios de occidente.

Se asociaba en la generación del '37 a España con el atraso, toda provincia con tradiciones hispánicas era godista y muy inferior a la porteña. Nos dice Sebreli "los viajeros románticos ingleses y franceses descubrían en la españolada el primitivismo perdido en las sociedades

177 Filosofía y Nación. Ibid. pág. 73.





industriales, en tanto que, por la misma época, el mismo Sarmiento no veía en España más que el atraso y la ineptitud industrial".[178] "Un año antes que Marx, Sarmiento escribió: el estudio de la historia forma, por decirlo así, el fondo de la ciencia europea de nuestra época (1844), en tanto Marx sostenía "sólo conozco una ciencia, la historia". "Marx coincidía con Sarmiento en la superioridad de la sociedad capitalista sobre la agraria, de la ciudad sobre el campo, de la cultura universal sobre los particularismo regionalistas, de occidente sobre oriente"[179]. Una civilización, dice Sarmiento, es bárbara, materia bruta. En otra parte escribe que es lo indígena, y aún lo tártaro, asiático. En otras lo relaciona con lo árabe, con lo mahometano, pastoril, abrahámico, salvaje y nómade. Afirma que esta cultura es la de los beduinos del desierto que es igual a lo americano. En el fondo, el fruto de esa barbarie es el mestizo, el gaucho. Sarmiento con toda lucidez, asocia al gaucho con el semita, es decir, son la barbarie, en cambio al europeo con la civilización indoeuropea, es decir, el progreso. Sarmiento ha negado su civilización hispánica (ello) en contra de una ajena (súper yo), y en Recuerdo de Provincia apareció la neurosis.[180]

Esta neurosis tiene que ver con la memoria, la verdad y el olvido, sólo a condición del olvido puede aparecer la verdad como recuerdo olvidado (Ricoeur), esto es así: «la acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original".[181] El pecado como simbólica del mal se cifra como dolor (pasivo) y como culpa (activo), esa culpa genera un psiquismo enfermo, lo que necesita es la censura (el olvido) para poder vivir con conciencia.

"Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice cómo el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su rostro; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer".[182] Gruner Eduardo (leyendo el capítulo XXIV del Capital) sostiene, que la explotación de fuerza esclava y semi-esclava en América Latina es decisiva para el

178 Juan José Sebrelli, críticas de las ideas políticas en Argentina. Aurora. 2006. Pág.26.

179 Sebreli, ibid. 75.

180 No olvidemos que el poncho era hilado por su madre en la San Juan provinciana.

181 Marx, El capital, capitulo XXIV del libro I.

182 Ibid.

proceso de acumulación originaria, toda vez que ésta ya forma parte del capitalismo: la colonización y la explotación son parte de la "base económica" de la modernidad, al menos al mismo título que las "causas Internas" del desarrollo europeo, que nace "chorreando lodo y sangre", "fabricando esclavos y monstruos" (Sartre).

Cuando los conquistadores e historiadores del capitalismo lo interpretan como la civilización, como la pesada carga del hombre blanco que rescata a los pueblos subalternos de su barbarie para dirigirlos hacia el progreso, la historia que ellos encarnan, hablan de la invasión a las tierras de América en términos de "descubrimiento". Para ellos –para el Occidente capitalista– estaba cubierta por la barbarie. Lo que Europa miraba era "descubierto". Se "descubría" a los ojos voraces del capitalismo. Escribe Hegel: "El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África (…) La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella (…) Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea (…) mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación"[183]. El capitalismo europeo se afirma negando al otro como alteridad constituyente (Levinas), el otro es el totalmente otro de la civilización, para progresar debe subsumirse a la dinámica europea que los devora en su vida, historia y capital.

Aún con algunas críticas, es posible recuperar, como lo hace Dussel, la pedagogía de Freire en contra de la pedagogía de Rousseau, entendiendo que Freire le es a Rousseau lo que Herder le es a Kant, es decir, una crítica a esa racionalidad meramente formalista y occidentoxicante. En la filosofía de la liberación, de Freire y Dussel, encontramos algo de una tercera vía cultural, el semitismo material (no dualista), junto a un pensamiento crítico escéptico (que mira con sospechas todo intento de universalización del eurocentrismo). Este pensamiento crítico es el desolvidamiento del origen de Europa y de los Estados coloniales en Hispanoamérica, la liberación y descolonización del pensamiento (incorporación de la cultura de la vista) recuperación

183 Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Introducción especial: El Nuevo Mundo.





de una identidad material (no dualista) con un retorno a la inocencia con respecto a la hermandad y la co-pertenencia del otro en la comunidad. El primer hecho de liberación en Hispanoamérica es des-olvidar su origen.

Escribe Marx: "El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria".[184]

Nos cuenta Ricardo Forster[185] que en "Kant, el judío, el alemán",[186] Derrida le dedica algunas páginas, por demás sugerentes, a analizar un texto de Renan: ¿Qué es una nacionalidad?,[187] en el que el historiador francés muestra la importancia del olvido en la construcción de la unidad nacional, es decir, en lo que hace posible la continuidad de la nación. Mientras que Hermann Cohen, a quien le dedica el estudio Derrida, se funda en la memoria como núcleo de su interpretación de la nación alemana, suerte de anámnesis que se remonta, en el imaginario retrospectivo del filósofo de Marburgo, a Platón, a Filón de Alejandría, al *logos* cristiano, a Maimónides, a Lutero, a Kant y Fichte, etc. Reminiscencia, memoria y *aletheia* son tres claves de la Historia, la memoria es la conservación permanente del pasado (tradición), la reminiscencia (es el recuerdo activo de un pasado perdido), *aletheia* es desolvidamiento de un origen trágico que fue olvidado.

Mientras que Cohen está buscando el lugar del judío en la alemanidad tratando de señalar su absoluta pertinencia en la base espiritual de la nación (sus piruetas reconstructivas son de lo más originales), Renan toca la llaga del origen al pronunciarse por el olvido como verdadero mecanismo que permite habitar el presente sin necesidad de tener que estar dando cuenta permanentemente de

184 Marx, el capital, cap. XXIV.

185 Memoria y olvido: Derrida lee a Hermann Cohen Ricardo Forster.

186 Jacques Derrida, Kant, el judío, el alemán, Trotta, Madrid, 2004, trad. de Patricio Peñalver.

187 E. Renan, ¿Qué es una nación?, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983, trad. de R. Fernández-Carvajal.

las opacidades y las violencias del pasado. Ese olvido indispensable debe nacer de una especie de represión, por lo tanto debe ser "activo, selectivo, significante, interpretativo en una palabra". El pasado de la nación se juega en esas hermenéuticas cuyo punto de partida no es la memoria, la reconstrucción paciente del pasado tal cual fue, si no, y este es el postulado de Renan, el olvido que, y esto es importante destacarlo, constituye, a su vez, una extraordinaria trama narrativa, un suculento ejercicio de interpretación, es decir, ya no hay pasado fáctico, sino interpretación de ese pasado, la historiación del origen violento de las naciones europeos es la condición *sine qua non* de su nacionalismo, ya que no hay nacionalismo europeo sin xenofobia, marginación y exclusión.

En la simbólica del mal, Europa en su inconsciente olvidar la "culpa originaria" de su origen sangriento, y América, su "dolor" por haber nacido de la negación ontofánica (portadora de Ser).

Nos sigue contando Forster que el esfuerzo que hay que hacer para olvidar es paralelo al de la invención de una historia nacional que esté a la altura de ese esfuerzo amnésico. "El olvido no es –escribe Derrida interpretando a Renan–, en el caso de la nación, el simple borrarse psicológico, un desgaste o un obstáculo insignificante que hacen más difícil el acceso al pasado, como si el archivo se hubiese destruido por accidente. No, si hay olvido, es porque no se soporta algo que estuvo en el origen de la nación, una violencia sin duda, un acontecimiento traumático, una especie de maldición inconfesable"[188]. En Para una crítica de la violencia Benjamín persiguió hacia el tiempo del origen esa violencia fundadora, ese acto a través del cual en el inició algo tremendo le aconteció a la comunidad, tan tremendo que tuvo que ser reprimido, colocado en un pasado cuyo destino, en el presente, no sería otro que la reconstrucción, la pura interpretación que se basa, entre otras cosas, en el desplazamiento invisibilizador de esa violencia originaria. ¿Cómo podría edificar su identidad Europea sino a condición de olvidar que surgió fabricando esclavos y monstruos (Sartre) y chorreando lodo y sangre (Marx)?

188 J. Derrida, Op. cit., p. 121.



## CAPÍTULO XII

## Kant - La utopía moral como emancipación del azar

*"En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que mueven esta máquina ideológica son los mismos que han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento". (José ORTEGA y GASSET, Reflexiones en el bicentenario del nacimiento de Kant, 1924).*

Kant, solamente en una oportunidad se ausento de esa ineludible cita consigo mismo para acudir a su ritual y cronométrico paseo diario. El motivo fue que Kant, que imponía esa sacrosanta rutina por mor de su frágil salud, fue que se hallaba enfrascado en la lectura de Rousseau y quedó fascinado por su deslumbrante estilo literario. «Debo continuar releyendo a Rousseau hasta que la belleza de Su expresión no me distraiga y pueda estudiarlo ante todo con la razón» (Ak. XX, 30). Esta curiosa anotación fue añadida por Kant en los márgenes de "Observaciones sobre lo bello y lo sublime" (1764).

Si Hume con su negación de la causalidad efectiva despertó a Kant de su sueño dogmático de la metafísica, Rousseau le despertó del sueño dogmático de la moral como ética material. Para Kant, Rousseau es el "Newton del mundo moral". La moral, desde Platón es una cuestión política, es decir, es voluntad general –ley de la razón práctica– esta voluntad le es a la moral, lo que la ley de la atracción a la física. Ya Brunschvicg sostiene que Sócrates (en realidad Platón) en su necesidad de racionalizar la conducta humana, subordinándola en normas fijas y universales, es decir, la práctica del bien depende de una actividad de la razón, la razón práctica es la que determina una voluntad, como

voluntad general, es decir como idea reguladora de un bien universal, el descubrimiento de la voluntad libre será un aporte mitad cristiano mitad aristotélico.

Si Copérnico saca al hombre de la centralidad, Rousseau se la devuelve pero en la moral, la autonomía de la ley rescata para el hombre, el ser el fin último de la creación, su rey, y también su co-creador formal.

Ya desde el principio de razón suficiente de Leibniz, el principio no es descubierto por abstracción como lo último en el orden del Ser, sino más bien es un postulado de la razón para hacer inteligible a los fenómenos, esto de que la razón no descubre sino que postula, es fundamental en el giro a la inmanencia, propio de la modernidad, veremos más adelante por qué.

Así como hay una ley en la razón pura por la que las cosas se tornan fenómenos para ser conocidas,[189] así los actos se tornan universalizables para ser realizados moralmente, es decir, con la voluntad general. Lo general en Rousseau tiene que ver con un contrato, es cuantitativo, lo universal en Kant tiene que ver con un a priori, que es la ley de la razón práctica pura, que es pura porque la voluntad se elicíta a si misma, no está subordinada a nada más que a su propia ley –*voluntas ut ratio*– nada ajeno (autoridad), nada objetivo (el contenido abstraído por la razón), nada sensible, nada puede condicionarla, la razón pura, y la razón práctica pura, son en Kant la subordinación de lo teórico a lo moral, la primacía de crítica la razón práctica sobre la crítica de la razón pura, supone que el objetivo fundamental de Kant, es fundamentar la libertad y la autonomía absoluta del hombre, es por eso que ni las cosas por los sentidos, ni la tradición, ni los prejuicios ni la autoridad, pueden determinar ni al entendimiento, ni a la voluntad.

Si el conocimiento y el bien son absolutos y universales, no pueden tener como punto de partida, hechos contingentes y particulares como lo son la sensibilidad, la coseidad y la transmisibilidad de unas identidades culturales por mor de la autoridad, el "*sapere aude*" en Kant es la audacia de autodeterminarse completamente, habiendo colocado lo que en Aristóteles es el contenido universal que está en los particulares en potencia, como ley formal de la razón, como a priori, como diría Heidegger en Introducción a la metafísica "todo lo grande,

189 Introducción. 2da Edición, Parágrafo 2.





empieza grandemente", todo lo universal tiene un punto de partida universal, todo lo absoluto, tiene un punto de partida absoluto, lo Absoluto es Espíritu, por tanto, la subordinación a las cosas (propia del pensamiento realista) es para el alemán promedio, la esclavitud más pavorosa que existe.

"La autonomía sólo se aguanta sobre el fundamento de la auto-reflexión" dice Heidegger en el discurso del rectorado, es en la inmanencia pura, donde se resuelve lo Absoluto, Hegel para salir del subjetivismo fenomenista, da un giro "realista" diciendo que todo es Espíritu, es decir, universaliza al sujeto trascendental Kantiano, y coloca a los esquemas del entendimiento como figuras de la razón. Scoto y Ockam están presentes, en el giro a la inmanencia, en la crítica de la razón pura está funcionando Ockam, y en la crítica de la razón práctica, Scoto.

La postura realista es una postura de sumisión frente al ente, para el alemán esto esta sumisión es conciencia de esclavo, para enseñorearse de sí mismo el hombre se vuelca a sí mismo, esa razón técnica es superada por Heidegger, no volviendo a los entes, sino abriéndose al Ser (carta sobre el humanismo), desde Ockam, la sumisión al ente, es para el Espíritu humano, un delito de lesa majestad, la actitud realista se tornó "imposible".[190]

Uno de los movimientos a priori de Kant, no es sólo introducir la ley natural de Newton como sujeto trascendental, sino incorporar el contrato social de Rousseau como "ley de la razón práctica". Nos dice Eugenio Imaz "En uno de los escritos de Kant que reproducimos, hay una página en que se ocupa de discutir la existencia histórica del contrato social[191], y nos dice, nada menos, que no sólo no se ha dado nunca sino que no es posible que se dé en la experiencia porque se trata de una idea de la razón que tiene realidad práctica, reguladora: la de justificar aquellas leyes que podrían haber surgido de la voluntad unida de un pueblo…"[192]

190 Todavía el comienzo es. No quedó tras nosotros como algo que ya hace tiempo fue, sino que está entre nosotros. El comienzo, como lo más grande, pasó de antemano por encima de todo lo venidero, y así pues, ya por encima de nosotros. El comienzo entró en nuestro futuro. "Discurso del rectorado".

191 Se discute si Rousseau concibió o no históricamente el Contrato Social. Pero una vez, en el esbozo del contrato social. Expresa claramente su concepción racional y *damit basta*.

192 Emannuel Kant, Filosofía de la Historia, Fondo de cultura económica, México 1978.

El hombre que se coloca como fundamento y centro de la historia se ubica por fuera de la φύσις, más aún, por encima de ella. El progreso consiste entonces en eliminar las barreras que tiene nuestra libertad para que nuestra voluntad sea *potentia absoluta*, pura indeterminación. El progreso es la marcha hacia la libertad, que tiene como base y fundamento el progreso de la técnica y de la ciencia moderna, desde Bacon, el señorío sobre la naturaleza se torna el fundamento de la libertad.

Ya que Descartes ha separado el mundo de la naturaleza (res extensa) y el mundo del Espíritu (*res cogitans*), este último se torna en morada del ser humano, y la naturaleza bajo la categoría de la exterioridad se torna accidental, el sujeto no "brota" de la naturaleza, no es un *Τα οντα φϋσει* (ente que brota de *la φϋσις*) sino que ha llegado a la naturaleza, se substituye la pregunta ¿Cómo y por qué ha brotado el Dasein de la naturaleza? A la pregunta neoplatónica ¿Cómo hemos llegado aquí? Preguntar cómo hemos llegado a la naturaleza, supone en principio que no somos ella misma, y que hemos caído en ella, porque ella no es nuestra "madre" es decir, nuestro principio.[193]

Kant reitera en ambas criticas (pura y práctica pura) el mundo inteligible del mundo sensible, al modo platónico coloca en uno la necesidad y la universalidad y en otro la contingencia y la particularidad. El mundo sensible es el mundo de la necesidad, de las determinaciones naturales, de la heteronomía, de lo mecánico, de lo regido no libremente, el inteligible es el mundo de la libertad, de la autonomía, de la autodeterminación.

Nos dice Urdanoz al respecto "El hombre en cuanto sujeto moral se mueve, pues, con su voluntad libre y su ley autónoma, en un mundo de naturaleza suprasensible, en la esfera noumenal, con independencia de las causas determinantes del mundo sensible. Y como moralidad nos sirve de ley en cuanto seres racionales, tiene que valer para todos los seres racionales dotados de libertad".[194]

El contrato social de Rousseau es contingente si esta forjado en una experiencia histórica, en cambio se torna universal si se coloca como

193 "Pues polvo eres, y al polvo volverás. Génesis 3:19 afirma este principio de los ontólogos griegos.

194 Fundamentación c:3, C razón práctica p.I. a, L. I c.I I; deducción de los principios. Historia de la filosofía IV, Teofilo Urdanoz, BAC. Madrid 1975, pág 76.





fundamento de la razón práctica, se especifica la razón práctica en el contrato como comunidad circunscrita, pero alcanza su horizonte en el horizonte cosmopolita a través del progreso de la libertad, es decir del derecho. Los Derechos del hombre son el fundamento de la expansión de la libertad como progreso de la humanidad, progresismo, derechos humanos, libertades colectivas como fundamento de la libertad individual, son los elementos protomarxistas fundamentales. Así como la razón práctica postula a Dios y la inmortalidad del individuo, pero en lo cosmopolita se postula la inmortalidad de la especie, porque el cumplimiento del destino del hombre en este mundo, su desarrollo como especie moral, es su progreso indefinido.

Kant, el pre-marxista, sostiene que "este sumo bien no se refiere a la especie (moral) *singulorum* sino *universalorum,* repartida por pueblos sobre la tierra. Para él el primer deber de la especie es laborar para evitar las guerras mediante la constitución republicana del país, primero, y la confederación universal después".[195] Este es el fundamento teórico del origen del consejo de seguridad de las naciones unidas, cuyo objetivo principal además de hacer negocios con las guerras, puesto que las guerras se justifican cuando los cinco países del consejo con derecho de veto las aprueban (y son los cinco países que producen armas en el mundo), es la paz perpetua, y la gobernanza global.

El Estado es el que garantiza que el mundo noúmenico de la libertad, es decir de la indeterminación, se forjó como voluntad general, el proyecto de vida del prójimo, sólo es válido cuando se subsume a la voluntad general como petición de principio de la ley moral de la razón práctica. "Se trata, pues, de un principio, no sólo bien intencionado y recomendable en la práctica, sino, a pesar de todos los incrédulos, válido también en la teoría más rigurosa, cuando decimos, que el género humano se ha mentido siempre en progreso, y continuará en él… A no ser que a la primera época de una revolución natural que enterró al reino animal u vegetal antes de que naciera el hombre, le siga una segunda que haga lo mismo con el hombre… porque frente a la omnipotente Naturaleza o, más bien, a su suprema causa inaccesible (noúmenica), el hombre es una insignificancia. Y se confía en la omnipotente naturaleza, más bien que en su suprema causa inaccesible, como, de tener la historia un sentido,

195 Ibid. Imaz. Pág. 13.

sería una justificación de la naturaleza",[196] es decir una confirmación de lo a priori. La Naturaleza determinable teóricamente es el sujeto trascendental (esta es la tesis que llevó a Heidegger a sostener que la crítica de la razón pura es un libro de ontología fundamental, frente a Casirer), y la Naturaleza práctica se justifica en la historia.[197]

El Kant del imperativo categórico, de la crítica de la razón práctica, es el Kant que van a tomar los liberales, porque es un imperativo del individuo ante la comunidad, pero el Kant de la autonomía cósmica, el de la voluntad general como fundamento del progreso indefinido de la humanidad, es un imperativo de la comunidad sobre el individuo, este es el Kant que tomará Marx.

Si el fenómeno está determinado por la ley del sujeto trascendental, la universalidad de su esencia es racional para el sujeto, pero como el Ser no es un predicado real, se torna noúmeno para el sujeto, el ser es indeterminación pura, entonces ¿Qué es el noúmeno? ¿La cosa en sí? Es la Libertad; noúmeno es lo que está detrás de los fenómenos de la naturaleza; hay también un Estado noúmeno, el Estado ideal, es una idea. Hay, imaginable, una *duratio noumenon* –la eternidad sin tiempo– puro caldo de cabezas (*ens rationis ratiocinantis*); el *homo noumenon* empieza a ser la humanidad (Menschheit). La especie tiene un destino que alcanzar, la felicidad que busca Kant, es la felicidad de la especie.[198]

El juicio final es el dato teleológico de que los hombres han de alcanzar la felicidad, esa escatología se torna en la modernidad inmanente, es decir, el futuro radiante de la historia, donde "el lobo y el cordero pastarán juntos[199]" pierde su carácter religioso y trascendente, se torna destino universal de la humanidad, y no sólo de los redimidos por Jesús, el juicio final, como futuro radiante de la historia, promesa del progreso indefinido, será el fundamento metapolítico del progreso en la modernidad, progreso que se da en Comte por la ciencia positiva,

196 Idem. 14.

197 La historia como la aplicabilidad de la ley de la razón práctica es el origen teórico de la Fenomenología del Espíritu.

198 Digámoslo así, los liberales, buscan la felicidad de cada individuo, los peronistas buscan la felicidad de las comunidades particulares, que procuran el bien de las otras, pero los comunistas buscan la felicidad de la humanidad entera y a través de la fuerza del Estado, Kant y Hegel, están dentro del último esquema.

199 Isaías 65:25.





en Smith por el mercado, en Hegel por el Saber Absoluto, en los liberales por el capital, en Marx por el trabajo, etc. Cada uno elegirá la clave del progreso, pero muy pocos van a cuestionarlo.

Si Dios, y la inmortalidad en la crítica de la razón pura son ideas que al tornarse fundamento del conocimiento, son improcedimentales, en la crítica de la razón práctica vuelven a aparecer nos dice Unamuno en "el sentimiento trágico de la vida". Dice "Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir, hombre, un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard, otro hombre –¡y tan hombre!–, el salto de la Crítica de la razón pura a la Crítica de la razón práctica. Reconstruye en esta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquella abatió, después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del dios aristotélico, que es el dios que corresponde al *zoon logon politikon*; del dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a dios, pero al dios de la conciencia, al autor del orden moral, al Dios luterano, en fin. Ese salto de Kant está ya en germen en la noción luterana de la fe".[200] Hace bien Unamuno en identificar a Kant con Lutero, primero porque el Dios de Lutero es el Dios de individuos aislados, y segundo porque de ese dios la razón nada descubre como fundamento, por lo tanto, Kant, en la crítica de la razón pura, es racionalista (no en el sentido de Leibniz), y en la crítica de la razón práctica es fideísta, esta esquizofrenia es perfectamente asociable al capitalismo luterano.

El paso del "ateísmo" al "teísmo" en Kant, es la necesidad de fundamentar la moral, porque "Si Dios no existiera, todo estaría permitido".[201] El argumento de Kant al negar la cosa en sí del bien absoluto cognoscible por el hombre, queda integrado al a priori de la razón práctica, pero como el a priori no es evidente, entonces se apela a la fe, como fundamento de la razón práctica, es decir, si la voluntad no accede al fundamento racional del bien, lo tiene que crear, esta creación fideísta del fundamento es voluntarista, volvemos a Scoto. La voluntad se fundamenta al margen de lo que la razón conoce, y necesita a Dios, porque que Kant sabe sino que su metafísica lleva al nihilismo que denunciará luego Nietzsche. La argumentación de Kant es semejante a

200 Unamuno, Sentimiento Trágico de la vida, Ed. Losada, Bs. As., pág. 9.

201 Dostoyevski, Los hermanos Karamazov.

la de Glaucón en el libro II de la República. Es que, si no hay dioses que castiguen la injusticia, ¿qué motivo puede tener uno de vivir de forma justa? La pregunta de fondo es si la justicia es algo bueno por naturaleza o por simple convención humana. Si es buena por naturaleza es preciso que podamos conocerlo, Kant en la crítica de la razón pura plantea que es imposible que la metafísica sea fundamento de la ética, sólo le queda como fundamento universal del contenido moral la teología, porque la teología no es en sí misma una ciencia dialéctica trascendente sino la postulación de los fundamentos de la moral en los límites de la mera razón. Desde Kant ya no hay un "Dios de ahí afuera", sino un "dios como fondo de nuestro ser" (Tilich), "Dios sin religión" (Bonhoeffer), un "Dios desmitologizado del Evangelio" (Bultmann), "dios evento" (Heidegger), "Dios sin ser" (Jean Luc-Marión).

Quedan el Ser y la esencia, como escorados en el noúmeno y el pensamiento y su solipsismo en lo fenoménico (idealismo fenomenista), nos dice Urdanoz al respecto "Estos razonamientos repetidos muestran que Kant, en su doctrina moral, ha cambiado de perspectiva. Parece que, al menos en el obrar práctico, elimina todo los límites que la razón encontraba en el uso teórico y qué, por tanto, abre las puertas prohibidas del noúmeno. La razón práctica confiere realidad a aquellas ideas trascendentales que la razón teórica reconocía sólo como apariencias problemáticas. El hombre, como sujeto de la vida moral, se coloca en el dominio del noúmeno; y la conciencia, que teóricamente lo refería solamente a sí como fenómeno, lo pone aquí en un modo de existencia noúmenica. El hombre se libera, en virtud de la ley moral, del determinismo causal, al que estaba sujeto como naturaleza sensible, y se considera positivamente libre".[202]

Curiosamente Kant que fundamenta todo desde lo absoluto, propone como fundamento de la razón práctica un *factum*, contingente, que se torna necesidad por la ley universal, pero no deja de caer en una aporía. La moral kantiana, efectivamente no se apoya en principios teóricos, sino en el *faktum*, el hecho moral; este hecho "se manifiesta en que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico, y esto lo manifiesta por un hecho… Es a saber, la autonomía,

202 Urdanoz, T. Historia de la filosofía, tomo IV, Bac, Madrid, 1978, pág. 76-77.





en el principio de la moralidad, por donde ella determina la voluntad al acto".[203] Aquí tenemos dos cosas importantes para comprender al progresismo, primero, que la ciencia (que conoce los datos empíricos) no será el fundamento de la moral, es decir, los datos de la embriología, la biología no serán importantes para configurar la Ética y el planteo moral. Segundo, que el *factum* de la moral es la libertad como hecho absoluto, la libertad como un absoluto, es lo que llevará a Sartre a negar la esencia de las cosas, y por tanto la existencia de Dios". Sartre dice "Consideremos un objeto fabricado, por ejemplo un libro o un cortapapel. Así, el cortapapel es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y no se puede suponer un hombre que produjera un cortapapel sin saber para qué va a servir ese objeto. Diríamos entonces que en el caso del cortapapel, la esencia –es decir, el conjunto de recetas y cualidades que permiten producirlo y definirlo, precede a la existencia, y así está determinada la presencia frente a mí, de tal o cual cortapapel, de tal o cual libro. Tenemos aquí, pues, una visión técnica del mundo, en la cual se puede decir que la producción precede a la existencia". [204]. Increíblemente, Sartre asociando el hombre al cortapapel, sostiene que si Dios existe, crea al hombre con una esencia prefijada que lo determina y le quita su libertad como *potentia absoluta* de autodeterminarse en todo. "Al concebir un Dios creador, este Dios se asimila la mayoría de las veces a un artesano superior; y cualquiera que sea la doctrina que consideremos, trátese de una doctrina como la de Descartes o como la de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o por lo menos lo acompaña, y que Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. Así el concepto de hombre, en el espíritu de Dios, es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición y una técnica. Así, el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino."[205] Pero Sartre dice, que el punto de partida de la moral, es el *factum* de su libertad, la libertad humana es evidente, la existencia de Dios no lo

203 Critica de la razón práctica, Ed. Aurora, 2009, pág. 24.

204 Sartre, el existencialismo es un humanismo, Bs. As. Ed. Del 80, 1981, pág. 14).

205 Ídem. Pág. 14 y 15.

es, entonces la moral humana tiene que tener el fundamento evidente de su libertad como primer principio, por lo tanto, Si Dios que sería un arquitecto de esencias existiera, el hombre no sería libre, pero el hombre es libre, luego, no hay esencias prefijadas y consecuentemente Dios no existe, este razonamiento es en su esencia, kantiano.

Dice Sartre "El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Pues queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser." Entonces, la emancipación de la naturaleza, es concebir al hombre sin esencia alguna, concebirlo como simplemente un arrojado a la existencia, y con la obligación y el derecho de autodeterminarse en su sexualidad, en su eticidad y en su proyectividad. Este proyecto tiene un origen kantiano. "El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievsky escribe: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido". Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo





excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre".

Sartre, epílogo de Kant, se anima a decretar la muerte de los valores cristianos, ya que Kant ha destruido su raíz que es la religión cristiana, como bien debatirán Habermas y Ratzinger en sus célebres conversaciones[206]. Habermas desea sostener la inercia de la moral cristiana, pero sin sostener la religión cristiana, Ratzinger sostiene que eso sería tanto como pedir que los frutos permanezcan habiendo exterminado las raíces, la moral cristiana depende de la religión cristiana, Kant intentó destruir en la política el influjo de la religión cristiana, Sartre eliminó el rescoldo de esa religión que era su moral. Ya no hay un buen en sí mismo, sino que todo queda dispuesto al consenso, o al conflicto, el fundamento del bien es la voluntad o del congreso, o de la asamblea, o del pueblo, o del consenso general (que es la ideología imperante).

¿Qué es entonces el progreso en Kant? Huir a pasos agigantados de las determinaciones de la naturaleza, en pos de la libertad irrestricta de la autodeterminación. Así como "el cogito" es cogito puro, por mor, de no estar condicionado por lo conocido, la voluntad, es libre por mor, de no estar determinada por lo querido, *hay cogito sin cogitatum, hay volo sin volitum*. La razón frente al objeto es pura, y la voluntad frente al bien también, "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad."[207] Kant sostiene en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, que no hay un bien en sí mismo, sino el bien de la voluntad, que se fundamenta a sí misma, claro, no arbitrariamente, en su filosofía, pero ya le ha quitado al bien como objeto de la voluntad, su fundamento. "La buena voluntad

206 Academia Católica de Baviera en Múnich, el 19 de enero de 2004.

207 Kant. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, ED. Bilingüe, Ariel, Barcelona 2008. primera sección. Pág.117.

no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones".[208] El *volitum* puro, es fundamento de sí mismo, al margen de lo querido, que es el contenido del bien. Nosotros los clásicos decimos "debo…amar", y decimos que el debo es el imperativo y el amor es el contenido, y que el amor como bueno, es bueno en sí mismo, ya que de suyo, el contenido es deseable, decimos: *volitum quia bonum*. Querido porque bueno, *nihil volitum quim praecognitum,* nada es querido sin ser previamente conocido, el intelecto conoce el bien universal, y la voluntad lo desea en tanto que lo conoce. Kant elimina lo querido como contenido fundamental del deseo, queda el debo puro, "tú debes", y no es en el qué debes donde se resuelve la bondad del acto, sino en el "tú" mismo. Dice Kant a propósito "Pues como la razón no es bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad, en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades –que en parte la razón misma multiplica–, a cuyo fin nos hubiera conducido mucho mejor un instinto natural ingénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma".[209] El deber por el deber mismo se fundamenta en la voluntad pura "La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad del desear",[210] es porque yo conozco, que el objeto es verdadero, es porque yo quiero que la conducta es buena, esta subjetividad no es relativista, porque el sujeto trascendental imprime

208 Ídem. Pág. 119.
209 Ídem. Pág. 221.
210 Ídem. Pág. 230.





universalidad y necesidad al conocimiento y a la conducta, pero sólo hará falta que Hegel elimine el sujeto trascendental para que los post-helegianos caigan en el relativismo moral.

El cumplimiento del deber por el deber mismo, es de una moral pietista tan descorazonada y desencarnada, que las inclinaciones naturales son vistas desde la doctrina de la total depravación como insoslayablemente inconducentes del acto moral, de tal suerte que "el bien moral de la conducta va de espaldas a las inclinaciones naturales", Kant propone que "Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones."[211] Esta idea de que las inclinaciones naturales son irracionales, y no hay una continuidad entre ellas y la razón práctica, será el fundamento de la ruptura de la ética con la vida, el origen del malestar en la cultura, la cultura represiva que en su univocidad será el fundamento de la reacción hedonista de Lipovetski y su ética del placer, del libidinoso pos-freudismo del elloismo posmoderno, de la eticidad dionisíaca neurótica de la histeria actual. Los instintos sufren la necesidad de la determinación, y no pueden ser fundamento de la libertad de la acción volitiva.

Deber y obligación (Schuldgkeit) son los únicos fundamentos en relación con la ley. "La moralidad está tan alejada de la pura sensibilidad como de la racionalidad absoluta. Si el hombre fuera sólo sensibilidad, sus acciones estarían determinadas por sus impulsos sensibles. Si fuera únicamente racionalidad, serían necesariamente determinadas por la razón. Pero el hombre es, al mismo tiempo, sensibilidad y razón, y puede seguir el impulso de sus deseos, o puede seguir la razón; en esta posibilidad de elección consiste la libertad, que hace de él un ser moral. Para vivir moralmente, el hombre debe superar la sensibilidad. Esto supone no sólo que se sustraiga a los impulsos sensibles, sino también que evite el tomar como regla de acción cualquier objeto de deseo." En realidad, el giro a la inmanencia realizado por Scoto y Ockam, ha

211 Idem. Pág. 250.

roto con la naturaleza como horizonte de la verdad y el bien, y los idealistas sólo están sacando las conclusiones lógicas de los errores del bajo medioevo, sólo queda la inercia de occidente, que en sus últimos estertores, está resurgiendo desde las cenizas. También es cierto que ni la moralidad de Kant, ni ninguna otra es formal pura, ya que, como sabemos desde Brentano y Husserl, no hay *cogito* sin *cogitatum*, no hay pensamiento puro, sin lo pensado, no hay voluntad pura, sin lo querido, lo querido como objeto engendra el querer de la voluntad, lo pensado como verdadero, engendra el pensamiento del *cogito*. Lo que hay detrás de esto, es la razón Europea ilustrada como fundamento de la civilización y la cultura.

El imperativo kantiano es categórico porque es universal y necesario, el "querer el deber" es un querer bueno en sí mismo, este luteranismo fundamenta la contingencia del objeto material del deseo como determinación hipotética de la voluntad: decimos nosotros: se quiere bien, cuando se quiere: la vida, la libertad, la justicia social. Dice Kant, se quiere bien, cuando se desea cumplir con el deber, sea cual sea, en el Derecho Político este es el fundamento de la obediencia debida y en la *iusfilosofía*, del derecho positivo. De fondo, además, aquí subyace un principio, no importa qué has hecho, sino cómo lo has hecho, no existen en esta ética kantiana como sucede con Scheller, en la ética material de los valores, una serie de valores de determinado contenido, por ejemplo, la fidelidad, la honradez, la veracidad, que hagan buenas nuestras acciones, la naturaleza del acto, dice Kant, no determina al acto, sino el sujeto que lo realiza. Kant no da, pues, como regla, valores morales determinados para saber qué es bueno o malo, sino sólo si se ha obrado bajo el prisma del "respeto a la ley", por amor al cumplimiento del deber, pues el deber por el deber mismo es la buena voluntad, no es la razón de una vida, ni de una naturaleza, no es una razón histórica ni contextuada, es razón práctica pura, absolutamente vacía de contenidos, voluntad pura, Kant hace con la voluntad, lo que Descartes con el pensamiento, vaciarlos de contenido para "dejarlos en libertad".

La moral kantiana es autónoma, indeterminada por los objetos del querer, la ley moral no llega al hombre desde afuera, lo que sería la moral de servidumbre según Hegel. Y dice Kant "cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de sus objetos, entonces prodúcese





siempre heteronomía".[212] "No sería ya la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino su objeto". El *non serviam* se aplica a absolutamente todo lo que no sea la voluntad señorial del sujeto burgués europeo moderno. Lo que enseña la Iglesia, la educación, la tradición o el mismo Dios, son heteronomías, leyes extrínsecas a la propia voluntad, por tanto no pueden ser el fundamento de la moralidad.[213] La persona es un fin en sí mismo incluso con respecto a Dios. El hombre se apropia del criterio moral y se pone como *subjectum* del juicio del bien y del mal, para ser libre el hombre moderno se planta como el reducto último del fundamento, y come del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Toda exterioridad que quiera ejercer de fundamento de la moral será cancelada por determinación extrínseca de la voluntad. Cualquiera de estos principios que ejerzan "influjo sobre la voluntad fundan una moral heterónoma y se oponen a la dignidad de la persona humana y su independencia como fin en sí misma". La misma teonomía, o dependencia de la ley de Dios, es heteronomía extrínseca con respecto a la autonomía y la dignidad de la persona, sostiene Kant.

Pretender una ética donde el deber es cumplir con la ley de la naturaleza implica para Kant una heteronomía, y para él toda heteronomía es extrínseca, puesto que es una ley externa a la voluntad, la única manera de que la voluntad sea libre, es que sea autónoma inmanente, es decir, que se mueve a sí mismo, por mor de sí misma, independientemente de la ley de un "otro". Es decir, no sólo la voluntad debe aportar la forma del movimiento sino su contenido, sólo así será indeterminada, no es posible que la ley moral tenga otra fuente que la voluntad humana, si fuese así, entonces la ley moral sería extrínseca a ella misma, y la libertad es la "ausencia de toda determinación extrínseca a la voluntad", por lo cual, la voluntad, cuando es voluntad de voluntad, decide por sí misma cumplir la ley, sea cual sea, *voluntas est facultas non natura*.

Nosotros sostenemos que la heteronomía puede ser extrínseca, cuando el mandato de la ley va en contra de la naturaleza humana y sus inclinaciones, o inmanente cuando tiene su fundamento en un "Otro" (Dios, la naturaleza) pero está en el hombre y es para el hombre. Si no existe la heteronomía inmanente, entonces la autonomía sólo es

212 Fund. De la met. De las Cost. Ibid. P.98.

213 C. R. práctica ibid. P, 99ss. C.I parágrafo 8. P.80.

intrínseca, y se concibe como extrínseca al hombre toda ley natural, ya que en esta antropología está operando el dualismo y la ley de los miembros es, desde Descartes, res extensa. Pero si se entiende que la ley de los miembros (cuerpo) es co-principio de sustancialidad junto con el alma, se entiende que la heteronomía es inmanente, y que el movimiento de la voluntad libre es autonomía trascendente en cuanto que se abre a la disposición natural y en consonancia con ella, resuelve su decurso. No es desconociendo la ley natural que el hombre se hace libre, sino recogiendo ese dato trascendente de manera libre, es decir, cuando la voluntad quiere, lo que la naturaleza es, la persona es libre.

La persona es libre, decimos, no cuando se realiza de cualquier manera, irrestrictamente o sin causa final, sino justamente cuando, en el sentido de su teleología natural, puede actualizar las potencias de su naturaleza y perfeccionarlas. En general, para los cartesianos, naturaleza y libertad son inversamente proporcionales, para nosotros son proporcionales, y Kant parece darse cuenta en "¿Qué es la Ilustración?" al decir "un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficiaría la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades"[214] ¿Por qué una libertad irrestricta, o libertinaje, pondrían en peligro la misma libertad del pueblo? Porque es solo con arreglo a la finalidad natural de la vida humana, que la voluntad se mueve libremente en busca de su objeto que es la felicidad como plenitud de la naturaleza humana en la contemplación de Dios.

Pero, para entender el concepto de libertad en Kant, pasemos a analizar detenidamente ese texto memorable de Kant llamado "¿Qué es la Ilustración?" de 1784. De entrada notamos que es una furiosa crítica a la autoridad magisterial de la iglesia como tutora en la fe de los pueblos. "La Ilustración –nos dice– es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa, la imposibilidad de servirse de su propia razón sin la tutela de otro".[215] Porque para los ilustrados, los pueblos en sí mismos son ignorantes, por tal suerte, necesitan una casta iluminada, una vanguardia privilegiada que conozca las leyes de la historia y dirijan a los borregos, porque en realidad los ilustrados nunca

214 Emmanuel Kant, Filosofía de la Historia. Ed. F.C.E. México, 1978, pág.37.

215 Emmanuel Kant, Filosofía de la Historia. Ed. F.C.E. México, 1978, pág. 25.





lograron "educar" al pueblo, sino sustituir a la casta religiosa por una casta peor, que es la casta burocrática del Estado totalitario neocolonial. La concepción vanguardista del progresismo, donde el iluminado se coloca en la cresta de la ola, concibiendo al pueblo en la retaguardia del progreso, como un lastre del pupilaje, llevó al jacobino sin burguesía Mariano Moreno, el traductor del contrato social de Rousseau a decir en un pasaje de su Plan de operaciones "Los pueblos nunca saben, ni ven, sino lo que se les enseña y muestra, ni oyen más que lo que se les dice". No hay progresismo sin ilustración, no hay ilustración sin vanguardia, no hay vanguardia sin una concepción tutelar del pueblo, no hay concepción tutelar del pueblo sin una desprecio por la sabiduría popular, llamada prejuicio, ningún progresista puede ser popular.

Kant, sigue considerando al pueblo en general como pupilo, diciendo: "Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres, considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, peligroso".[216] Los pueblos están tutelados porque tienen una tradición cristiana, resguardada por una jerarquía y un magisterio, y porque esa tradición ha instalado prejuicios que no resisten a la crítica Kantiana, por lo tanto, la autoridad, que transmite los prejuicios de la tradición, debe ser destruida. ¿Cuál es esa autoridad?, La Iglesia católica. Los pueblos son ignorantes, mientras sean fieles a esta iglesia –dirán los ilustrados– los pueblos no saben amar (hoy proponen el poliamor), no saben hablar (hoy proponen el lenguaje inclusivo), no saben relacionarse entre sexos (hoy proponen la ideología de género), ellos conocen la justicia y la verdad, el pueblo cristiano las ignora, ellos son los emancipadores del pueblo.

La Ilustración sólo tiene según Kant, un solo obstáculo, donde no se es permitido pensar libremente ni criticar, es la funcionariado público, es decir, que la ilustración plantea sujetos críticos con todo, menos con el Estado. "Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de su razón íntegramente. Mas oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡nada de

216 Idem. Pág. 26.

razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree!" "Pero ¿qué limitación es obstáculo a la ilustración? Contesto: el uso público de su razón debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario. Ahora bien; existen muchas empresas de interés público en las que es necesario cierto automatismo, por cuya virtud algunos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para, mediante una unanimidad artificial, poder ser dirigidos por el Gobierno hacia los fines públicos o, por lo menos, impedidos en su perturbación. En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer".[217] Si bien es cierto que en el uso público de la razón, Kant justifica la libertad de pensamiento, el funcionamiento capitalista de la razón, subsume su mecánica pública a la privada, ya que es de ésta y no de aquella que sobrevive el burócrata. Eichmann, en este sentido, cumplía "el deber por el deber mismo", y su libertad de pensamiento público, estuvo relegado al funcionamiento burocrático de su servicio privado al fürer, Eichmann era algo Kantiano.

Kant, va confesando que su preocupación por la libertad de pensamiento no es tan titubeante cuando se trata del Estado, como cuando se trata de la Iglesia, después de todo Kant, trata de congraciarse con el Príncipe Federico "Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época ilustrada? La respuesta será: no, pero sí una época de ilustración. Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión".[218] Kant sostiene que las tutelas van disminuyendo por obra de Federico "Pero ahora es cuando se les ha abierto el campo para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que van disminuyendo poco a poco los obstáculos a la ilustración general o superación, por los hombres,

217 Ídem. Pág. 28.

218 Ídem. Pág. 34.





de su merecida tutela. En este aspecto nuestra época es la época de Federico.". "un príncipe que no considera indigno de sí declarar que reconoce como un deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad, que rechaza, por consiguiente, hasta ese pretencioso sustantivo de tolerancia, es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad, agradecidos, le encomien como aquel que rompió el primero, por lo que toca al Gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia". La conciencia del pueblo, entonces, esta cautiva mayormente por la religión, las cuestiones políticas y económicas son de un segundo orden, cuando la liberación la procura un Monarca, que ante la renuncia del cesaropapismo, crea con Kant, la ficción de un pueblo libre.

Pero, si la concepción del progreso no es según una nación, sino según el cosmopolitismo, ¿Cómo globalizar la ilustración? "Este espíritu de libertad se expande también por fuera, aun en aquellos países donde tiene que luchar con los obstáculos externos que le levanta un Gobierno que equivoca su misión".[219] Sorteando los obstáculos de los otros Estados soberanos, (será con Napoleón, aplaudido por Hegel). Un consenso general, procura entonces, la resolución de la verdad autónoma, autónoma en Kant, es independiente de la tradición, los prejuicios, los objetos de la realidad y la autoridad de la Iglesia. En Qué significa orientarse en el pensamiento *[Was heisst: Sich im Denken orientieren?,* 1786], advierte que por ilustración no debe entenderse una ampliación del conocimiento o de la mera erudición, sino, ante todo, la capacidad de un individuo de servirse de su propio entendimiento, y añade que tal capacidad requiere de un procedimiento en virtud del cual los juicios propios son contrastados con los juicios posibles de otros individuos, a fin de corroborar la validez y objetividad de aquéllos. El recurso a una razón humana universal parece ser, pues, la piedra de toque que permite establecer el valor objetivo de nuestras afirmaciones, promoviendo asimismo el desarrollo de un razonamiento autónomo. Este no puede ser ejercido, pues, de manera aislada, sino que será plenamente desarrollado en la medida en que el sujeto intente recrear el punto de vista o perspectiva de otros individuos, o en la medida en

219 Ídem. Pág. 35.

que confronte sus ideas con las ideas de otros, en el marco de un diálogo presencial. La razón autónoma se verá favorecida, en síntesis, a través de la participación del individuo en lo que podríamos caracterizar, con Deligiorgi, como instancias de deliberación pública. Esta razón discursiva, que plantea por primera vez la ética del consenso que sostendrá Habermas, y será el fundamento de la socialdemocracia, es también el fundamento del iuspositivismo moderno. El giro lingüístico y la trascendentalidad colectivista hacen su escena, ya que no habrá en más, verdad extradiscursiva, y sólo durará, lo que dura el consenso. El "acuerdo logrado por votos",[220] elogiado en las cuestiones religiosas, supone ya en Kant y Habermas, un ágora ideal en el que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de deliberar y argumentar, lo que no comprende Habermas (no le vamos a pedir a Kant la anacrónica comprensión) es que el espacio público deliberativo, fue cooptado por el espacio público publicitario (espacio de las oligarquías financieras internacionales), y su Nueva Izquierda, se convirtió en su *magazine* principal.

Este esfuerzo por el progreso, por el desarrollo de las facultades humanas, por la libertad es "lo que nos muestra a la razón como pura", "como deber reconocido por el alma de los hombres que afecta al género humano en la totalidad de su asociación (*non singulorum, sed universorum*). No busca Kant el progreso de una comunidad organizada bajo el eje ordenador de la Patria, sino el progreso de la humanidad, en sentido cosmopolita bajo una gobernanza global basada en los Derechos Humanos.

En "Si el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor" insiste "historia de las costumbres no según el concepto de la especie (*singulorum*)[221] sino según la totalidad de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra, repartidos por pueblos (*universorum*)" Y en nota al parágrafo de la Crítica del juicio nos dice "Podemos ilustrar cierta unión, que se encuentra más en la idea que en la realidad, mediante una analogía con los llamados fines naturales inmediatos (los seres orgánicos). Así, en una transformación, recientemente emprendida, de un gran pueblo en Estado, se ha empleado a menudo la palabra organización para la institución de las magistraturas, etc.

220 Ídem. Pág. 33.

221 La tesis del progreso singular es la de Herder, y no la de Kant.





Y hasta para todo el cuerpo estatal, y muy adecuadamente. Porque cada miembro, en semejante todo, debe ser no sólo miembro sino también fin, y al mismo tiempo que coopera a la posibilidad del todo, su posición y función, a su vez, deben ser determinadas por la idea del todo ". Como sabemos, la comunidad está conformada por los individuos, pero luego de ello, la conformación *sui generis* de la sociedad, determina a cada individuo, lo subsume.[222]

Kant plantea que la fe en el progreso no puede partir de la evidencia de la experiencia, ya que al depender de hombres libres, no podemos predecir el futuro. Pero luego dice que "debe haber alguna experiencia en el género humano que, como hecho, nos refiera a una constitución y facultad del mismo que sería la causa de su progreso hacia mejor" lo que no podré dice Kant, es saber cuándo ha de suceder tal predicción. Esa experiencia que fundamenta la fe en el progreso indefinido dice Kant es la Revolución Francesa. Esta Revolución se transparentará en el derecho de cada pueblo a darse una constitución y a legitimar en esa constitución la bondad de la misma. Según Kant, la libertad de un pueblo se expresa en las leyes, y ellas son su propio garante de justicia, por lo que la Revolución Francesa es un certificado de que los pueblos llegarán a un futuro radiante. Esta coyuntura donde el progreso se convierte en fe, coloca al progresismo como base del origen de la izquierda y la derecha en la revolución francesa.

Los alemanes piensan lo que los franceses hacen, dice Marx, los franceses no necesitan hacer tanta metafísica porque tienen a Napoleón. Lo que a Kant le da esperanza es "el entusiasmo" de los revolucionarios, por decirlo así, ese voluntarismo militante a prueba de balas. El progresismo kantiano necesita fanáticos dispuestos a arder en cualquier salsa, como el erp cantaba cuando murió Ortega Peña asesinado por la triple a, "vea vea que cosa más bonita, Ortega dio la vida por la Patria Socialista", ese culto al voluntarismo sicario es la garantía de la supervivencia del vanguardismo fanático del progresismo.

222 Esta tesis estructuralista es la que tomará Levi Strausse en "antropología estructural", al hablar de la recursión, el movimiento a través del cual el fenómeno pasar a ser el causante de su causa.

# CAPÍTULO XIII

## La cuestión del derecho, la superioridad moral del feudalismo con respecto a la modernidad (Kant vs Bracton)

Concibe Kant a su teoría del Derecho y del Estado como una continuación de los principios de la crítica de la razón práctica. En la filosofía de la religión en Kant, todo se subsume a la "mera razón práctica" pero no aborda la cuestión del derecho.

Como motivo de acción, La legislación jurídica admite un impulso distinto de la idea de deber. La legislación jurídica, al no exigir que la idea interna del deber sea por sí misma un motivo determinante de la voluntad, considera sus deberes como deberes externos; mientras, que en la legislación ética sus deberes no pueden ser externos, sino más bien internos. La moralidad se constituye cuando la acción es hecha por el solo motivo del respeto a la ley de la voluntad autónoma e inmanente, se refiere a la acción interna. La legalidad, por oposición, se constituye por la simple conformidad de la acción con la legislación externa; "Se refiere al mundo de los deberes externos, impuestos a la acción por una legislación jurídica, en la que no se exige que la idea interna del deber sea el motivo determinante de la voluntad".[223]

Sostiene Kant que La legislación jurídica al no encontrar el motivo de la acción en la idea del deber, debe buscarlo entre "Los motivos interesados del arbitrio, es decir, entre las inclinaciones y aversiones, pero especialmente entre las aversiones, porque una legislación debe ser coactiva".

El derecho, una legislación jurídica, toma en cuenta las relaciones externas entre una persona y otra. A este respecto, Hirchberger lo reconoce claramente, porque según él: "El derecho es cuestión de medidas de fuerza externas tendientes a asegurar aquel orden social, sin una ulterior intención. Hay que separarlo netamente de la moral, que

223 Historia de la filosofía, tomo IV, Teofilo Urdanoz, Bac. Madrid, 1975, pág. 108.

mira exclusivamente a los deberes internos" (Hirchberger, 1976: 218). El derecho considera las relaciones externas entre las personas, debido a las influencias que sus acciones pueden ejercer. La legislación ética o moral es para Kant, aquella "Que de una acción hace un deber, y que al mismo tiempo da este deber por motivo". El principio del derecho es el acuerdo de libertades, para que no se anulen las unas a las otras. El derecho es "el conjunto de condiciones bajo las cuales la voluntad de uno concuerda con la del otro según una ley de libertad", de ahí el principio general del derecho "obra de tal manera que el libre uso de tu albedrío pueda estar conforme con la libertad de todos según una ley universal".[224]

Para Kant, el orden moral y el orden jurídico son completamente diferentes; el orden jurídico liga sólo la libertad externa del hombre; el orden moral, la interna. El primero se basa en la mera coacción y el segundo en un motivo interno moral. La característica del Derecho es la facultad de la coacción, que debe eliminar la resistencia o el obstáculo opuesto a la libertad de los otros. La coacción es pues, eliminación del obstáculo a la libertad para establecer el consenso de las libertades, según una ley general. "No hay, pues, más que el derecho perfectamente exterior que pueda llamarse 'derecho estricto'".[225]

Kant define el deber como "la acción a que una persona se encuentra obligada". El deber actúa como un imperativo categórico. Cuando Kant entiende la ética como teoría universal de los deberes, la divide en 'teoría del derecho' y 'teoría de la virtud'. En sentido amplio, la ética abarca ambos sistemas; pero en sentido estricto actúa únicamente como 'teoría de la virtud'.

Con este principio Kant no hizo ni más ni menos que divorciar el Derecho de la Moral[226] siguiendo a Thomasius y sobre todo a Wolff. El objetivo del derecho es asegurar el orden social, sin intención moral alguna. Separando el derecho que se ocupa sólo de lo externo, y la moral que se ocupa sólo de lo interno, tenemos un derecho puro, y una moral pura. Entre paréntesis, nunca entendimos esa manía de Kant por lo incontaminado.

224 Principios Metafísicos del Derecho, Introducción. Parágrafo C.

225 Ibid.. E y D.

226 Ya dijimos en varias ocasiones que la modernidad tiene que ver con una "manía del divorcio". Maquiavelo produce el divorcio entre política y moral, Smith entre economía y moral, Bacon entre ciencia y moral, Engels, entre política y moral, y Kierkegaard entre estética y moral.





A diferencia del iusnaturalismo, Kant no deduce lo jurídico de lo ético. Distingue el Derecho de la Ética por los rasgos de exterioridad-interioridad, objetividad-subjetividad, coerción-constricción, respectivamente los deberes son los mismos, pero la legislación es diferente: una es heterónoma, la otra es autónoma. Si el Derecho se rige por la coerción (Zwang), la Ética se rige por el respeto (Achtung).

Para Kant, el concepto del deber se reduce al concepto de obligación, el cual implica la necesidad objetiva de una acción a partir de una obligación, y por lo tanto, una coacción para la acción. Por ello, las leyes morales actúan como un imperativo que contiene un deber. Según Kant: "El imperativo categórico, que enuncia de una manera general lo que es obligatorio, puede formularse así: Obra según una máxima que pueda al mismo tiempo tener valor de ley general". La obligación en la moral es interna, y en el Derecho es externa, coercitiva, con esto surge el positivismo jurídico y una concepción convencionalista del derecho fundado en la fuerza del Estado y no en la conciencia ética o en la naturaleza de los hombres. Bien afirma Klimke en su Historia de la Filosofía: "El Derecho, por lo tanto, no tiene su origen en Dios o en la naturaleza humana, sino en una mera convención o contrato entre los hombres, porque únicamente por convención humana pueden señalarse las condiciones bajo las cuales la libertad de uno puede coexistir con las libertades de todos los demás".[227]

En la División General del Derecho, Kant hace dos divisiones: Primeramente, el derecho natural, que se funda puramente en principios a priori y posteriormente el derecho adquirido el cual es a posteriori. El primero se entenderá como un derecho innato dado a cada cual por la naturaleza, independiente de cualquier acto jurídico; de ahí que sea a priori. El único derecho natural es "la libertad" como ausencia de coacción de otro. El derecho adquirido nace exclusivamente de un acto jurídico. Kant nos dice: "El primero es el que a cada uno corresponde naturalmente, independientemente de todo acto de derecho; el segundo por el contrario, no puede existir sin un acto de esta naturaleza". Según Kant, el único derecho humano innato es la libertad; mientras que «El derecho adquirido es, por tanto, derecho privado, que define la legitimidad y los límites de la posesión

227 Trotta. (1953: 501).

de las cosas externas, o derecho público, que considera la vida social de los individuos en una comunidad jurídicamente ordenada".[228]

Siguiendo (como es su costumbre) acríticamente a Rousseau Kant sostiene que "Lo primero que debe decretarse, si el hombre no quiere renunciar a todas sus nociones de derecho, es este principio: es menester salir del estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo Suyo de cada cual es determinado por la ley y atribuido a cada uno por un poder suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo, entrar en un estado civil". Siguiendo a Hobbes Kant sostiene que "los hombres librados a sus propia naturaleza, tienden a librar una lucha de todos contra todos". El Estado jurídico es la fuerza de reprimir las libertades individuales a fin de organizar la sociedad. Cuando uno pronuncia las dos palabras juntas "naturaleza humana", en el Medioevo se acepta que es un principio esencial de operaciones, que son dados como condiciones para la realización de la persona humana en este mundo. Para el moderno el hombre natural es salvaje, retrogrado, anárquico e irracional, pulsional, egoísta y depravado, esa "total depravación" del hombre salvaje debe ser superada por un "contrato social", en el que el hombre abandona su naturaleza e ingresa en la sociedad civil, que es organizada, racional y progresista. El hombre a partir de ahora deja de ser parte y de vivir en la naturaleza, su nuevo *ethos* es la cultura. Recordemos este esquema.

| **Según los ontólogos** | **Para Platón y Aristóteles** | **Para los medievales** | **Para los modernos** |
|---|---|---|---|
| No hay nada más que *Fysis*, su contrario es la nada misma. Brotamos de ella y somos ella misma como *ta onta fysei*. | La *fysis* es lo que brota espontáneamente y la *tekné* (técnica) es lo que hace brotar el ser humano. | La natura es material pero abierta a la trascendencia aunque es contingente y finita. Lo sobrenatural es inmaterial y eterno. | La naturaleza es mecánica, no libre e inconsciente. La cultura es espiritual, libre y consciente. |

228 Abbagnano: 1973, 464.





Para Hobbes, Rousseau y Kant, el hombre debe delegar su libertad en el soberano, cederla. La cesión es de toda su libertad salvaje y sin freno, para reencontrarla en la dependencia legal. "El acto por el cual el pueblo se constituye en ciudad. Es el contrato primitivo (contrato que nunca supimos dónde ni con quien empieza, este paréntesis es nuestro). Según el cual todos ceden su libertad exterior para recobrarla nuevamente como miembros de una república".[229] Y, una vez constituido el poder supremo en su triple forma, ejecutivo, legislativo y judicial, éste ya es irreprensible, irresistible y sin apelación.[230] "El pueblo debe obedecer siempre al poder soberano actual, no puede juzgar o cuestionar su validez, cualquiera que sea su origen, ni revocar su mandato, ni resistirle activamente". [231] Las leyes del Estado son absolutas y a priori, necesarias e incuestionables, Kant, niega al pueblo el derecho a rebelión, y el principio de retroversión del poder del padre Suárez, paradójicamente Kant apoyó la Revolución Francesa, pero ya vemos que cuando los progresistas padecen el poder son revolucionarios y cuando lo tienen son absolutistas. "El principio del deber del pueblo de soportar aun el abuso del poder soberano, declarado inalterable, consiste en que la rebelión contra el soberano es contraria a la ley y destructora de la constitución legal".[232]

El contenido moral en Kant, está subordinado a las "formas a priori de la razón práctica", nada nos asegura, ergo, que siguiendo el camino de la "deducción de los principios", todos terminemos en los principios cristianos, ya que no se resuelven en la realidad natural, sino en el "sujeto trascendental". La dignidad del hombre es el vértice al que apunta Kant en su doctrina sobre la autonomía. "La autonomía, es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional".[233] Para Kant, el hombre no es digno por ser un *zoon politikón*, por ser racional, o por ser creado "*ad imaginem Dei*", sino por ser un sujeto autónomo, y en cambio la naturaleza está determinada. La única manera de que el hombre sea libre, dice Kant, es que el desarrollo de su voluntad se realice en el seno de una autonomía

229 Parágrafo 47.
230 Ibid. 48.
231 Urdanoz. Pág. 110.
232 P. 2 a, Urdanoz, pág. 111 nota al pie.
233 Fundamento, Obras IV, 436.

inmanente, es decir, una libertad que no tiene otra reseña más que su propia libertad, esta libertad de la libertad, es una indeterminación tan engañosa, que el contenido suyo queda disponible absolutamente al giro azaroso de cualquier vaivén histórico, ningún principio está asegurado, sino sólo la autonomía misma. Sólo así se salvan la libertad y el deber, los dos "hechos fundamentales" de la moralidad. De no darse el hombre la ley a sí mismo, se haría esclavo de la materia del mundo sensible, o del querer arbitrario de un Dios trascendente. Con ello se anularía a sí mismo.[234]

Ahora bien, esa ley de la autonomía que sustenta la ley moral, ¿Es auténticamente una ley? ¿Hay ley sin algo que sea legislado? ¿Hay un querer puro, sin algo que sea querido? ¿Hay un pensar puro, sin algo que sea pensado? Kant responde siempre que sí. Santo Tomás enseñó que, rigurosamente hablando, nadie puede imponer una ley a sus propios actos, *nullius proprie loquendo actibus suis legem imponit.*[235] Schopenhauer, discípulo de Kant, haciéndole un psicoanálisis a Kant y a su imperativo categórico, llega a afirmar que si Kant no hubiera tenido ante los ojos inconscientemente los deberes prescritos por el decálogo bíblico y la moral cristiana, no le hubiera sido posible ver una ley en aquel imperativo, "ser mandado, ¡Qué moral de esclavos!" Reclama frente a Kant. Este debate Schopenhauer –Kant es similar al debate entre Ratzinger– Habermas. Habermas le reclama a Ratzinger, que es importante la moral cristiana, porque es universal y vinculante, además de tener principios materiales cognoscibles, pero no es necesaria la moral cristiana. Ratzinger, le responde que es imposible sostener por mucho tiempo la moral cristiana como un fruto del árbol, si no se mantiene firme su raíz que es la religión cristiana, tarde o temprano, habiendo decretado el fin de la religión cristiana, la inercia de la moral cristiana subsistiría al aire por un tiempo, hasta caer por fin en el nihilismo. Eso sucede con Kant, se mantiene en su "deber" en la inercia de los contenidos cristianos, si Kant supiera que su "tú debes" abstracto podría ser usado para consensuar cualquier contenido, seguramente revisaría muchos postulados (quizás no).

234 Adán no era libre cuando servía a Dios, sino cuando se dispuso a comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, esa apropiación del árbol, es la apropiación de su autonomía, para Kant, "comer del árbol" era, salir de la heteronomía y entrar en la autonomía.

235 S. Th. I-II, 93,5.





Este progreso que avanza en pos de una cada vez mayor indeterminación, es el avance hacia la pérdida cada vez más profunda de los principios cristianos que son, frente a la libertad, una heteronomía, que no son extrínsecos porque no son arbitrarios, son heterónomos e inmanentes, ya que son la ley del desarrollo de la persona humana y su sentido final, pero ciertamente esta idea de progreso como camino hacia la indeterminación donde, como dice Marx, "todo lo sólido se disuelve en el aire".

Surge una plataforma de "sentido común" al modo Gramsciano, la idea de que "así como en el pasado hubo un progreso; así habrá un progreso en el futuro". Kant lo propone en su libro "Si el género humano se haya en progreso constante hacia lo mejor" (1798). Las hipótesis son: o el género humano se encuentra en permanente retroceso hacia lo peor (terrorismo moral). O en continuo progreso hacia lo mejor (quilianismo). O en un eterno estancamiento (abderitismo). Kant advierte que la fe en un progreso indefinido hacia lo mejor, peca de concebir demasiado positivamente la naturaleza humana, "los efectos no puede exceder a la potencia", no puede el hombre hacer más bien del que posee. La humanidad, dice Kant, no tiene un único fin, y por puro amor al cambio "edifica para destruir".[236]

Si la Ética y el Derecho son las disciplinas fundamentales de la modernidad, si Kant es el filósofo más importante de esta, podríamos como ensayo comparar al mejor filosofo moderno y al filósofo más representativo del feudalismo medieval, para poder comparar y deducir si el progreso moral y del derecho es cierto, o es falsa esa creencia del mejoramiento ineluctable de la humanidad.

La fórmula del contrato feudal fue magistralmente establecida por Henry de Bracton (o Bratton), arcediano de Barnstaple (muerto en 1268) en su obra *Concerning the Laws and Customs of England* (sobre las leyes y las costumbres de Inglaterra), escrita bajo la influencia de Azo de Boloña. Esta obra resulta el más grande intento de sistematización del Derecho civil en Inglaterra. "Existe –dice Bracton– una conexión establecida por protocolo entre señor y arrendatario, según la cual el señor debe al arrendatario tanto como éste debe a aquel, excepto sólo

236 De si la humanidad se encuentra en constante progreso hacia lo mejor. (Pág. 7, versión pdf).

en la reverencia". (*quod tantum debet dominus tenenti quantum tenens domino praeter solam reverentiam*) Bracton adopta una posición especial para apreciar los dictados absolutistas de la ley romana. La voluntad del gobernante puede poseer fuerza de ley, pero esto debe interpretarse como que no debemos presumir apresuradamente cual es la voluntad del Rey, sino comprenderla a la luz de su intención de hacer justicia. Bracton, contrariamente a lo que después dirá Kant, adopta una posición definida en lo que se refiere a los tiranos, y deja en claro que el Rey, aunque está por encima de cualquier hombre, está "bajo Dios y bajo la ley, porque la ley es la que hace al rey. Puesto que no existe rey donde gobierna una voluntad arbitraria y no la ley".

En aquellos días el cristianismo formaba una parte integral de la teoría del derecho inglés y del poder civil. En efecto, John Wu –s. XX– resaltó: "[…] mientras el derecho romano fue convertido al cristianismo en su lecho de muerte, el *commonlaw* fue de cuna cristiana".[237] En una misma línea, así es cómo Sir William Holdsworth explicó la tradicional mirada de la estrecha relación entre la cristiandad y la ley inglesa: "El cristianismo es una parte integrante del *common-law* de Inglaterra y por esto debe ser protegido por el sistema; ahora lo que pega en la raíz misma del cristianismo tiende claramente a la disolución del gobierno civil".[238]

Las palabras de Holdsworth no fueron dichas al azar. En 1649, por un caso ante la Corte de Inglaterra se declaró que "la ley de Inglaterra es la ley de Dios" y "la ley de Dios es la ley de Inglaterra".[239] En un caso de 1676, Lord Hale comentó: "El cristianismo integra las leyes de Inglaterra".[240] El Presidente de la Corte, Raymond, parafraseó a Hale en la siguiente declaración: "El cristianismo en general integra el common-law de Inglaterra".[241] Sir William

237 WU, J. C. H., Fountain of justice: a study in the natural law, New York, Sheed and Ward, 1955, pág. 65.

238 Holdswor TH, W. S., History of english law, vol. 8, 3ª ed., Londres, Methuen, 1932, págs. 410-16.

239 Citado en Banner, S., "When christianity was part of the common law" (1998), 16, Law and History Review, 16, págs. 27, 29.

240 Ibíd., ver también Epstein, S. B., "Rethinking the constitutionality of ceremonial deism" (1996) 96 Columbia Law Review 2083, págs. 2102-3.

241 Rex v. Woolston, 94 Eng. Rep. 655 (KB 1729).





Blackstone, de hecho, remarcó que "la religión cristiana […] es una parte del derecho de la patria".[242]

En su obra, De Legibus et Consuetudinibus Angliae, uno puede encontrar el primer tratamiento sistemático del derecho inglés. Allí, la jurisprudencia es definida como "la ciencia de lo justo y lo injusto" y la correcta aplicación de la ley debe comprender "una justa sanción ordenando la virtud y prohibiendo su contrario".

Fortescue (discípulo de Bracton) sostiene que Dios habría infundido en cada ser humano un sentido natural de libertad, por lo que la tiranía sería descrita como cualquier intento de las autoridades civiles de reemplazar la libertad natural por una condición de servidumbre que solo satisface los intereses de los malignos gobernantes. "Por ley, Fortescue sostuvo: […] es necesario decretarlo cruel si aumenta la servidumbre y disminuye la libertad, la cual la naturaleza humana siempre ansía. La servidumbre fue introducida por hombres con propósitos viciosos. Pero la libertad fue infundida en la naturaleza humana por Dios. Por tanto, la libertad que se les quita a los hombres, siempre desea regresar, como es siempre el caso cuando se niega la libertad natural. Así que aquel que no está a favor de la libertad debe ser considerado impío y cruel".[243]

Lord Denning, uno de los más célebres jueces ingleses del siglo XX, comentó: "Aquellas palabras de De Bracton citadas por Coke, 'El rey no está sometido a ningún hombre, salvo a Dios y a la ley', representan en una oración la gran contribución realizada por los abogados del *common-law* a la constitución de Inglaterra. Ellos insistieron en que el Poder Ejecutivo en la ley estaba sometido a la ley. Al insistir sobre esto, en realidad estaban insistiendo en los principios cristianos (del *common-law*). Si nos olvidamos de estos principios, ¿dónde vamos a terminar? Solo hay que mirar los sistemas totalitarios de gobierno para ver qué pasa. La sociedad es lo primordial, no la persona. El ciudadano existe para el Estado, no el Estado al ciudadano. Los gobernantes no están bajo Dios y la ley. Ellos son ley para sí mismos. Toda ley, todos

242 Blackstone, W., Commentaries on the laws of England (1765), cap. 2.

243 Fortescue, J., De Laudibus Legum Anglie (c. 1470), Cambridge, Cambridge University Press, 1949, pág. 105.

los tribunales, son simplemente parte de la máquina del Estado. La libertad de la persona, tal como lo conocemos, ya no existe".[244]

Este teocentrismo de la Alta Edad Media se manifiesta también en el Derecho. "Nada es tan evidente para el pensamiento medieval –dice Otto Brunner– como que todo derecho se fundamenta en Dios".[245] La idea del fundamento divino del derecho no se desplegaba solamente en la creencia de que Dios es el origen de los derechos divino y natural cuyos preceptos poseen validez superior a todo derecho positivo, sino también en la creencia de que todo derecho positivo generado por los usos y costumbres de la comunidad, que se oponga a los preceptos naturales y divinos, es injusto, por eso, quien atente contra el derecho del pueblo no puede ser un buen cristiano, como se diría más tarde de los juristas que querían establecer un derecho nuevo y extraño. "Actuó contra Dios y el derecho" o "contra Dios, el honor y el derecho" son expresiones que, con distintas variantes y en distintas lenguas, se encuentran en las fuentes del tiempo, y todavía en la Carta de hermandad de los concejos de Castilla de 1295 se resisten los actos "contra justicia y contrafuero" porque tal resistencia es *"a servicio de Dios e de Santa María et de la corte celestial"*, al buen y bien entendido servicio del rey y *"a pro e a guarda de toda la tierra"*.[246]

Claramente con el tomismo se entiende que la Biblia en cuanto ley es un derecho positivo que no es vinculante sino para aquellos que voluntariamente se someten a la autoridad de la Revelación, pero el contenido material del Derecho se mantiene inalterable ya sea en la fundamentación racional como en la positiva bíblica del Derecho.

El principio de rebelión estaba garantizado en la Edad Media y será el fundamento de lo que luego se llamará el derecho de soberanía o principio de retroversión del poder, que fue el real fundamento de la Revolución de Mayo (y no la revolución francesa). "Si el señor o el Rey falta a la fe prometida, el alto tribunal puede iniciar una acción por proceso de ley contra el Rey, porque 'Señor o señora, lo es tal, sólo por

244 Denning, A., The changing law, Londres, Stevens, 1953, págs. 117-18.

245 O. Brunner: Land und Herrschaft. Wien, 1959 (4ª. edic.), p. 133. Vid. para la idea teocéntrica del derecho Kern: Gottesgnadendum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Münster, 1954. Tellenbach: Church, State and Society. Oxford, 1958.

246 El texto de la hermandad en López de Haro: La constitución y libertades de Aragon. Madr., 1926, p. 331.





razón de derecho´". Y si él rehúsa a someterse a la ley, la obligación de lealtad queda terminada. La obediencia a Dios es incondicional, pero a los hombres es condicional, a sujeción de un gobierno justo y humanitario. Así declama el juramento que pronunciaban los nobles de España ante el rey de Aragón en el acto de coronarlo "Nosotros, que valemos por separado tanto como tú, y que en conjunto poseemos más poder que tú, te elegimos rey de acuerdo a las siguientes condiciones; y siempre existirá uno entre tu y nosotros [el preboste de justicia de Aragón] que será superior a ti".[247] El mismo emperador del "sacro imperio romano germánico", cuando era coronado en Aquisgrán (Aix-la-Chapelle) debía jurar ante el prelado oficiante, el príncipe arzobispo elector de Colonia, que "mantendría la Iglesia, distribuiría justicia, defendería el Impero y protegería a las viudas, los huérfanos y todos los demás seres dignos de compasión".[248]

El principio de rebelión lícita o anarquía condicional está consagrado en la Gran Carta de Andreas de Hungría, en el año 1222 y en la Carta Magna de Juan de Inglaterra, del año 1215. "Si nosotros no corrigiéremos nuestros abusos dentro de los cuarenta días, estos veinticinco varones, con toda la comunidad del reino, nos embargarán y obligarán de la forma en que lo juzguen más conveniente". Este principio de rebelión escandalizaba a Kant y a Hegel.[249] El contrato feudal se daba entre personas que se sometían a la ley justa, primera ley de Dios y de la razón. En un escritor eclesiástico del siglo XI, Manegold de Lautenbach, el Emperador es comparado con un puerquero, "si el porquero no trata correctamente a los animales que están a su cuidado, sino que los maltrata o los mata, el propietario a *porcis pascendis cum contumelia illum amoveret* (lo retirará de esta tarea de forma ignominiosa). Una cosa es reinar y otra ejercer tiranía en el reino. Porque en el más grande de los imperios es donde existe menos licencia".[250]

Como queda evidenciado, en el feudalismo la justicia y la ley eran cosas diferentes, la *ius* (ley) debía ser expresión de la *iustitia* (justicia), y sólo un rey o gobernante que se someta a la ley justa,

247 Gordon Catlin, Historia de los filósofos políticos, Ed. Peuser Bs As 1956, pág. 181.

248 Ibid.

249 Ibid. Pág. 181.

250 Ibid. Pág. 181.

podrá gobernar de hecho con derecho, si no lo hace, el pueblo tiene derecho a rebelarse contra él, legítimamente y tiene todo el respaldo legal y eclesiástico para ello, los modernos que en nombre del "contrato", niegan en lo social lo individual, están presos de la dialéctica individuo-sociedad, o renuncian al individuo en pos del contrato, o niegan el contrato en pos del individualismo, la ruptura del hombre en "individuo o persona", relatada por Maritain (en tres reformadores) se hace notoria. Entendemos que en el Medioevo, Derecho y Moral se retroalimentan y cuando el Derecho se torna inmoral, o el gobernante injusto, siempre hay derecho a rebelión, porque el pueblo no delega su soberanía, nunca pierde su libertad, sino que obedece siempre condicionalmente, porque el Rey nuca absorbe las libertades comunitarias, sino que es el digno representante de ellas, nos preguntamos seriamente si Kant y Hegel, son un progreso con respecto a estas formas feudales de pensar la ley.



# CAPÍTULO XIV

## Kant y el genio benigno como la magia del progreso (crítica de la razón crítica en Synousía)

La doctrina del progreso moral de Kant es un de las más influyentes del Iluminismo y tiene en cuenta además los fenómenos que más impacto produjeron en la época, el terremoto de Lisboa de 1755 y la Revolución Francesa. Según Kant, una catástrofe natural no tiene ninguna implicancia moral, pero la Revolución Francesa, a pesar de sus sombras (por lo de la astucia de la razón), le ofrece a la humanidad la prueba de la existencia de progreso moral por la disposición moral que revela la simpatía que raya en el entusiasmo del espectador desinteresado.

La idea de progreso en Kant se encuentra ya en la Crítica del Juicio en el desarrollo del concepto de finalidad y será analizada pormenorizadamente en sus escritos sobre Filosofía de la Historia, en concreto, "Idea para una historia universal en clave cosmopolita", "Recesiones sobre la obra de Herder 'Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad'", "Probable inicio de la historia humana", "Sobre la paz perpetua", "Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor" y otras partes de "El conflicto de las facultades". Para Kant, el desarrollo de la finalidad del hombre conduce al progreso, pero no del individuo, sino de la especie, de lo que se benefician las generaciones posteriores. Presumimos que el análisis filosófico del concepto y la crítica al progreso en Kant los iba a acometer en la tercera parte de "La vida del espíritu", "El Juicio", pero falleció justo cuando la iba a empezar a escribir.

La diferencia abismal entre el progresismo moderno y el posmoderno (con todo lo contradictorio que suene este segundo), es que para el moderno, el progreso va acompañado de la razón y la crítica, mientras que para el segundo de la pulsión y lo irracional. Kant

introduce una nota sobre la Ilustración, que caracteriza al pensar por uno mismo siguiendo la frase con la que comienza la Metafísica de Aristóteles "todos los hombres tienen connatural un deseo voraz por conocer: "Pronto se ve que la Ilustración es una cosa fácil *in thesi*, pero, in *hypothesi*, es larga y difícil de cumplir; porque no permanecer pasivo con su Razón, sino siempre ser legislador de sí mismo es ciertamente cosa muy fácil para el hombre que sólo quiere adecuarse a sus fines esenciales y no desea saber lo que está por encima de su entendimiento. Pero como la tendencia a esto último no se puede casi impedir, y como no faltarán otros que prometan, con gran seguridad, poder satisfacer el deseo de saber, tiene que ser muy difícil conservar o restablecer en el modo de pensar (sobre todo, en el público) lo meramente negativo (que constituye propiamente la Ilustración)".[251] En cambio para Foucault, progresar es erosionar a la razón, sacarle de su lugar privilegiado, en Historia de la Locura en la época clásica, para Vattimo progresar es debilitarla a la razón, para algunos derrideanos de-construirla.

No podemos considerar si la historia progresa o no de manera necesaria, si no podemos contemplar el final de la historia, al no tener un panorama completo, la predicción es imposible (salvo en la teología de la historia, pero que ve el futuro como profecía), entonces Kant acude a la imaginación trascendental, que en la crítica del juicio le permite contemplar el Ser como un advenir presentante que va siendo sido (Heidegger en Gaos). La imaginación es, según Kant, la facultad de hacer presente aquello que está ausente, la facultad de la representación: "La imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando éste no se halla presente".[252]

La imaginación hace presente en la mente, lo que está ausente en la intuición sensible, así se completa el juicio del entendimiento con el de la razón a partir de reflexionar en el universal, lo particular. "La imaginación es la facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto". Al representar lo que está ausente, tengo una imagen en mi mente –una imagen de lo que he visto y que ahora reproduzco–. En la Crítica del Juicio, Kant califica esta facultad de "reproductiva" –represento lo que ya he visto– para distinguirla de la facultad "productiva", la facultad artística que produce lo que nunca ha visto. Sin embargo, la

251 Crítica del Juicio: Kant (2011), 219.

252 Crítica de la Razón Pura: Kant (2005), 166.





traductora de las Conferencias… recuerda que en Antropología. Kant dice: "Si se ha de considerar la imaginación, en el Juicio de gusto, en su libertad, hay que tomarla, primero, no reproductivamente, tal como está sometida a las leyes de asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones)". Pero la imaginación productiva [el genio] jamás lo es totalmente; por ejemplo, produce el centauro a partir de lo dado: el caballo y el hombre. Se tiene la impresión de que se trata de la memoria, señala Arendt. Sin embargo, para Kant, la imaginación es la condición de la memoria y es una facultad mucho más comprehensiva. En la Antropología, la memoria, la facultad de "representarse lo pasado", se analiza al mismo tiempo que la facultad de prever", que hace presente el futuro. Como se deduce en la segunda parte de la Crítica del Juicio, nos preguntamos cuestiones como cuál es el propósito de la Naturaleza porque somos seres finalistas que proyectamos las intenciones y los fines y pertenecemos a la Naturaleza, entonces el Ser se nos abre como advenir porque el tiempo es el horizonte de comprensión del Ser, la causa formal se completa como aprehensión sintética en la causa final como juicio estético reflexivo de la finalidad puesta por el sujeto.

Kant define el Juicio como la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Distingue entre juicio determinante y juicio reflexionante. En el determinante, lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado y el juicio subsume en él lo particular. En el reflexionante, sólo es dado lo particular, sobre el cual debe encontrar lo universal. En la protensión al futuro el sujeto encuentra el sentido del Ser, con lo cual cobra significación la retención del pasado en una tensión constante entre el advenir y lo sido, que llamamos lo siendo en cada caso.[253] La finalidad de la Naturaleza es pues un particular concepto a priori que tiene su origen solamente en el juicio reflexionante, parecería que este uso ilegitimo de la razón, le hace a Kant violar el principio del ideal de la razón, de la dialéctica trascendental, ya que une contenidos que no están dados en la experiencia posible, y con ello realiza juicios que se hacen operativos en la política.

Kant cita a Parménides (fragmento 4), que la denominaba *nous* (la facultad de "[mirar] firmemente a las cosas que, aunque lejos,

253 Esto es lo que tomará Husserl para hacer su fenomenología de la conciencia intencional del tiempo.

están, sin embargo, presentes"), y entendía con esto que el Ser nunca está presente, no se presenta a los sentidos. Lo que no se presenta a la intuición de las cosas es el "es"; y el "es", ausente para los sentidos, está aún menos presente para la mente. Pero para Heidegger presentificar lo que está ausente es maquinación, con lo cual Kant está realizando una "técnica" de apropiación del Ser a través de la historia, Kant en este sentido sigue siendo un tecnocapitalista.

El papel de la imaginación en el ámbito de nuestras facultades cognoscitivas es según Arendt, "quizás el mayor descubrimiento de Kant en la Crítica de la Razón Pura".[254] Si regresamos al "esquematismo de los conceptos puros del entendimiento", vemos que es la misma facultad, la imaginación, la que aporta los "esquemas" al conocimiento y los ejemplos al Juicio. Para Kant, existen dos fuentes de la experiencia y del conocimiento: la intuición (la sensibilidad) y los conceptos (el entendimiento). La intuición siempre da algo particular; el concepto permite conocer ese particular. Si digo "esta mesa" es como si la intuición dijese "esta" y el entendimiento añadiese "mesa". "Esta" se refiere sólo al objeto concreto; particular, contingente e individual, "mesa" identifica el objeto del concepto universal y lo hace comunicable ¿Cómo se corresponde la particularidad sensible del "esta" con la formalidad universal del concepto "mesa"? Con la imaginación trascendental, en ella la imagen que construye el juicio trascendental de "esta mesa" no es material sensible, pero si es materiada, está cargada de la materialidad sin ser ella misma material, esta imagen no es forma pura, pero es una forma materiada, propiamente una figura de la cosa, entre la particularidad material de la cosa y la universalidad formal del concepto, la imagen trascendental es la que une artificialmente las dos sustancias.

Es la versión kantiana de la *convertio ad phantasmata* en Tomás. Lo conquistado por el entendimiento como formal, es predicado del individuo como universal del particular, esta unidad no está dada en el ente, ni mucho menos en el esquematismo que trabaja con formas y no imágenes, es un a priori del juicio el que contempla la relación alma-mundo como necesaria y por tanto contiene en sí las posibles imágenes de las cosas que para cerrarse necesita del contenido indeterminado de la sensibilidad.

254 Tesis Doctoral El debate sobre la idea de progreso a partir de Kant y Arendt. Mercedes Serraller Calvo. Madrid, 2019.





En Tomás por el contrario la forma universal, abstraída por los sentidos como particular, se torna universal desmaterializándose y universalizándose en el entendimiento agente, ese concepto universal es luego predicado y aplicado al singular nuevamente, esta es la *convertio ad phantasmata*. En Tomás ese universal es descubierto en el particular como potencial, es abstraído, en cambio para Kant, es puesto como "a priori", el Ser dejo de ser presencia, se convirtió en Advenir, la profecía se inmanentizó y la historia se divinizó, desde Kant hasta Heidegger.

Si en Kant la facultad de las formas puras de la sensibilidad es captar contenidos indeterminados en la inmediatez de la experiencia contingente y particular, y los conceptos del entendimiento son el a priori trascendental del sujeto que añade universalidad y necesidad, ¿Cómo se establece el vínculo entre lo universal y lo particular? ¿Cómo se combinan ambas facultades?, plantea Arendt. Los conceptos del entendimiento permiten a la mente ordenar lo diverso de las sensaciones; pero ¿de dónde procede la síntesis, el hecho de que operen juntas? El concepto –"mesa"– ¿es sólo un concepto?, ¿no es una imagen? ¿Incluso en el intelecto está presente una suerte de imaginación? La respuesta de Kant es que "la síntesis de algo diverso […] produce ante todo un conocimiento […] recoge los elementos en orden al conocimiento y los reúne con vistas a cierto contenido"; esta síntesis es "un mero efecto de la imaginación, una función anímica, ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno.[255] Y es al "suministrar a un concepto su propia imagen" cuando la imaginación produce la síntesis.[256]

En el primer prólogo de la CRP, Kant en la triple síntesis le llama a la imaginación "la facultad de la síntesis en general". Cuando aborda en otros lugares directamente el "esquematismo" implicado en nuestro entendimiento, lo califica como "un arte oculto en los profundo del alma humana"[257]. En realidad el arte oculto no es otra cosa que el "genio". Descartes introdujo el hiato entre el cuerpo y el alma, la sensibilidad y el entendimiento, el mundo y el alma, ser y pensar, esa unidad sustancia hilemórfica que está dada y que fue rota por Descartes, a Kant le causa problemas, e intenta que la unidad sea forjada por el sujeto en vez

255 Ibid. 76.

256 Cfr. Crítica de la Razón Pura: Kant (2005), 112.

257 Crítica de la Razón Pura: Kant (2005), 185.

de concebirla como dada de suyo, esta ruptura la causó Descartes introduciendo un fantasma imaginario llamado "genio maligno", con ese fantasma, Descartes negó el proceso de la *convertio ad phantasmata*, con el fantasma imaginario se negó al fantasma real cognitivo, y entonces Kant, debe acudir a un "arte oculto" que es la imaginación trascendental, que sintetiza el entendimiento y la sensibilidad. El juicio sintético a priori es posible porque une la experiencia contingente con la necesidad del esquema del sujeto trascendental. Por ejemplo, lo que descubro como, cantidad, cualidad, modo y relación, está en el sujeto, pero no aplicado a cosas singulares, cuando decimos, *esta mesa*, *"esta"* es la singularidad de la cosa particular y *"mesa"* el concepto universal. La experiencia de *esta* mesa me viene dada por las formas puras de la sensibilidad, pero es indeterminada, las categorías van a determinar esa experiencia con leyes del entendimiento, pero nada me asegura que esa categoría corresponda correctamente a la singularidad de esta mesa, la imaginación trascendental postula independiente de la experiencia la imagen de la cosa y con eso Kant evita la abstracción y el realismo *in re* de Aristóteles, esta predicción de la imagen de la cosa que contiene datos contingentes, por eso no puede ser forma del entendimiento, y que contiene la figura ya desmaterializada, por lo que no puede darse en la estética trascendental, es un postulado mágico, por eso preferimos, para dejar clara la ontología, llamarle al arte mágico de la unidad en Kant, el genio benigno, que en Descartes es Dios.

Hegel hace una crítica de la razón critica en su introducción a la Fenomenología diciendo "No obstante, si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo. En realidad, este temor presupone como verdad, apoyando en ello sus reparos y sus consecuencias, no sólo algo, sino incluso mucho que habría que empezar por examinar si es verdad o no. Da por supuestas, en efecto, representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un médium, así como también una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real *(reell);* presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser





fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad".[258] Sin rigor, Descartes rompió la confianza en la certeza sensible y sus intuiciones, y sin rigor también instaló en su lugar a Dios como genio benigno, la unidad rota va a ser cocida por cada filosofo a su manera, sin restaurar nunca la *convertio ad phantasmata*, ese es el error fundamental de toda la modernidad, aún hoy, incluso de los nuevos "realistas" que andan dando vueltas por ahí con peinados un poco raros. Hegel llama a quienes proceden comenzando con el escepticismo contingentes y arbitrarios, Hegel hace una crítica de la razón crítica, que como negación de la negación, es un realismo dialéctico Espiritual absoluto.

Kant afirma que "la imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el esquema […] es un producto […] de la facultad imaginativa pura a priori. Es mediante ésta y conforme a ella como son posibles las imágenes".[259] Si el sujeto coloca la imagen como a priori, y la imagen completa la articulación entre intuición sensible y proyección categorial, entonces el producto final del ente es una maquinación del sujeto, es el sujeto desde su poltrona el que dictamina el veredicto final de lo que "son" las cosas (ontología) y lo que "deben ser" (Ética y Política), esta centralización del ego es imposible sin un sujeto histórico capaz de sostener esa premisa, la burguesía, puesta como centro de una periferia construida como "lo otro que la civilización" centraliza su yo, desde un "no yo" que es la periferia, esa burguesía que con Descartes a tientas intenta saltar con Dios (la cruz) a la realidad sin apropiarse de ella, en Kant la construye pero tiene como infranqueable el *noúmeno* como barrera de la conciencia que aún no se adueña del mundo, en Hegel ya se dio la revolución industrial y francesa, el poder económico y político, con Napoleón la burguesía se adueña de mundo, y con Hegel el pensamiento del Ser, la concomitancia entre pensamiento y ser, no es a-histórica, tiene como contexto la conciencia de la burguesía, que se instala como "apropiación progresiva del ente", con la burguesía el hombre se ha olvidado del Ser y se ha entregado a la conquista del ente.[260]

258 Hegel, fenomenología del Espíritu, FCE. México, 2007, pág. 52.

259 Crítica de la Razón Pura: Kant (2005), 185.

260 Spengler vincula al hombre fáustico con la aparición del yo. Y al afán por descubrir. "Para los griegos, la Hélade fue siempre el trozo esencial de la superficie

Beiner recuerda que en Kant el Juicio razona sobre lo particular en oposición al razonamiento sobre lo universal. En la "Crítica del juicio estético", Kant sostenía que la actividad de juzgar es intrínsecamente social, dado que nuestros juicios estéticos se refieren a un mundo común o compartido, a lo que aparece en público ante todos los sujetos que juzgan. El acto de juzgar implica siempre el compromiso de comunicar mi juicio; el juicio se emite con la intención de persuadir a otros de su validez, su razón de ser, porque no hay un procedimiento epistemológicamente seguro para establecer la correspondencia con el objeto juzgado salvo el consenso que se puede alcanzar.[261] El Juicio, en suma, insiste Beiner, es el proceso mental por el que uno se proyecta en una situación imaginaria de reflexión desinteresada para asegurarse a sí mismo y a una comunidad ideal de interlocutores potenciales que un particular ha sido apreciado adecuadamente. Este razonamiento discursivo que se elicíta en la sociedad, irá construyendo una idea plebiscitaria de verdad que terminará en la Escuela de Frankfurt, la verdad ya no es la adecuación del pensamiento con la cosa, sino la adecuación de la cosa con el pensamiento, toda realidad que no se adecue al capricho arbitrario de la conciencia señorial burguesa, debe ser sometido a su veredicto, las leyes, que objetivan su subjetividad, deben reflejar su voluntad imperiosa e imperante, ese es el poder revolucionario de la razón.

John Bury ve una reacción contra Wolf y su escuela estética en Una Filosofía de la Historia para el cultivo intelectual de la Humanidad, de Herder (1774). Mantiene que hay un desarrollo continuo y que unos pueblos cogen el testigo de otros.

En 1780, Lessing publica "La educación del género humano, que sostiene que la Historia puede explicarse como la educación de los hombres por una serie progresiva de religiones, serie aún no acabada, con lo que acepta la idea de progreso pero mantiene un ideal. En 1784, llega Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad" de Herder, que defiende que la divinidad crea el mundo pero nunca interfiere, los acontecimientos están conectados entre sí

terrestre; en cambio, con el descubrimiento de América, el Occidente europeo se transforma en provincia de un conjunto gigantesco. A partir de este instante, la historia de la cultura occidental adquiere un carácter planetario".

261 María Mercedes Serraller Calvo, Ibid, pág. 136.





y la continuidad nunca se rompe. Introduce un fuerte determinismo: lo que ocurre en un momento determinado sólo puede ocurrir entonces y no puede ocurrir ninguna otra cosa. El hombre no puede guiar su propio destino, sus acciones y su suerte están determinadas por la naturaleza de las cosas. Herder cree que el bien se desarrolla progresivamente, lo que supone una doctrina del progreso, pero se opone a la hipótesis de un estado final único perfecto, pues implicaría que las generaciones precedentes existieron sólo para servir a las últimas y cree que el hombre puede realizar su felicidad en cualquier estadio de la civilización. El proceso que concibe es una sucesión de curvas desiguales e ininterrumpidas según representen a un pueblo u otro, pero no hay una ley general que controle el curso total de la humanidad. Bury considera que trató de hacer en el campo de los fenómenos humanos lo que Leibniz hizo con el cosmos en su Teodicea y abrió paso a las filosofías racionalistas de la Historia.

Recogiendo líneas, ya tenemos que el progresismo es la creencia de que la historia debe leerse desde una línea continua que va desde lo menos hasta lo más, desde lo peor a lo mejor tanto en libertad, como en ciencia, tanto en técnica como en moral. "Los modernos somos más consientes, más libres y más buenos", más conscientes porque recogimos la sabiduría precedente y la aumentamos, más buenos porque avanzamos en el derecho, y más libres ¿Por qué? La naturaleza ya no nos amenaza, no es extraña, la ciencia y la técnica nos hicieron más libres de la determinación mecánica de la res extensa.

Si la libertad consiste en desembarazarse del determinismo heteronómico de la naturaleza, la voluntad también se auto legisla como razón práctica o como dice Hegel "El saber inmediato del sí mismo cierto de sí es ley y es deber; su intención es lo justo por el hecho de ser su intención: lo único que se le reclama es que él sepa esto y diga que él es la convicción de que su saber y querer son lo justo".[262] Los iluministas creen en el poder revolucionario de la razón y la voluntad de poder de la burguesía, es ella la garante de que el Medioevo y la antigüedad fueron superados y que el progreso será indefinido.

262 Fenomenología del Espíritu, Ed. Gredos, Madrid. 1983, pág. 528.

El voluntarismo fideísta de Lutero, es el voluntarismo racionalista de Hegel, ambos son grandes emancipadores. El progresismo fue asimilando como obstáculos para su absolutización y objetivación plena no sólo a la naturaleza, sino también a la "tradición, los prejuicios y la autoridad" temas caros al pensamiento de Gadamer y que ya están en "para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita" en Kant.



## CAPÍTULO XV
## Hegel y la divinización de la historia

Mientras que para Kant sus escritos sobre el desarrollo histórico son un apéndice a su filosofía, para sus sucesores son parte fundamental de sus respectivos sistemas. En Fichte y en Hegel, el desarrollo progresivo se deducía en línea directa de sus principios.

Mientras que para Aristóteles el deber del hombre es acoger y plenificar su naturaleza, la concepción determinista de la misma en la modernidad va a llevar a dialectizarla con la libertad subjetiva, y dado que la libertad es conciencia, la naturaleza terminará siendo espíritu inconsciente, es decir, *no-luntad*, Hegel nos dice que "Un ejemplo más preciso lo tiene cada individuo en sí mismo. El ser humano es lo que debe ser sólo mediante la educación, mediante la crianza; lo que él inmediatamente es, es sólo la posibilidad de serlo, es decir, de ser racional o libre, es sólo la determinación, el deber ser. (…) El ser humano [a diferencia del animal] tiene que hacerse a sí mismo aquello que él debe ser; tiene que sacudirse lo natural. El espíritu, por lo tanto, es su propio resultado".[263] Todos conocemos la famosa frase de Hegel en el prólogo de la fenomenología del Espíritu "El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla", esta superación negativa es la marca de una conciencia de superación que no recoge perfeccionando lo mismo, sino negando la identidad en pos de la diferencia.

Antes de Hegel se pensaba que la historia es contingente, lo in-esencial, lo ad extra del hombre, en esa cosmovisión sólo se buscaban las verdades eternas, fijas y necesarias del hombre. Surgió una dicotomía ente el Ser, que fue conceptualizado como lo eterno inmóvil y siempre igual a sí mismo y el Tiempo que es la medida del

263 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, vol. I (Die Vernunft in der Geschichte) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968) I, 58.

movimiento y de la fluctuación, la formulación entonces antes de Hegel era "Ser o Tiempo", la filosofía primera no encontraba al final del camino más que uno de los dos principios.

Esta elevación del estatuto ontológico de la historia en Hegel tiene sus raíces esotéricas, pero es importante comprender que la razón histórica se torna desde su pensamiento en un modo de pensar. Ya no se pensará cómo son esencialmente las cosas, sino como se han venido configurando históricamente, se suplanta la metafísica por la genealogía.

En esa dicotomización a veces exagerada del conservadurismo se suele entonces determinar al pensamiento católico como un pensamiento de lo estático y al modernismo como un pensamiento de lo dinámico. Julio Meinvielle decía al respecto "El núcleo esencial de verdades que viene de Dios gira alrededor del misterio inmutable de la Unidad y Trinidad de Dios; misterio de donde viene por creación el Universo y que ha de constituir el objeto de visión de los bienaventurados. Por ello, lo primero y lo fundamental de la doctrina católica es lo inmutable y la meta historia. Tal principio gobierna a la historia y al tiempo. Esto explica por qué Santo Tomas en su Suma Teológica se dedica de modo particular a explicar la aludida inmutabilidad y meta-historia. Porque sólo ellas dan razón de la historia. Ya Aristóteles había advertido que sin el Acto no se explica el devenir ni el cambio La Cábala mala, por su parte, se funda en el cambio puro, que recibe los nombres de evolucionismo, historicismo, dialecticismo o progresismo. El cambio no se encontraría en la creatura sino en el Creador. Dios se haría con el universo y con el hombre.

Dios sería Historia, Evolución, Dialéctica y Progreso. Dios no sería el *Esse Subsistens*, en cuya contemplación durante la eternidad han de encontrar su gozo los bienaventurados, sino que sería un incesante hacerse, un devenir, una praxis, a cuya fabricación ha de aplicarse la creatura.

Estas dos concepciones determinan dos culturas diametralmente opuestas: la una, la católica, que es esencialmente contemplativa, y, en la cual el hombre, en el perfeccionamiento de sus facultades, tiende a contemplar a Dios y sus obras; la otra, la cultura moderna, esencialmente mágica, operativa y fabricativa, y en la cual el hombre





ejerce una acción predominantemente transitiva y transformadora, buscando la utilidad práctica de las cosas".[264] Este anquilosamiento del pensamiento católico conservador va a impedirle desde Trento en adelante pensar los sucesos dinámicos de la historia. No realizó el catolicismo una crítica de la razón histórica. La pregunta es ¿Es cierto que absolutamente todas las cosas deben seguir un modelo eterno? ¿No hay realidades que están hechas para evolucionar?

El platonismo está muy presente en el pensamiento católico, a través, sobre todo, de San Agustín. Ahora bien, más allá de las ideas, perfectas, está la perfección de Dios, cuya mente contiene esas ideas perfectas. La perfección de Dios es ya infinita; no en el sentido de la imperfección, sino en el de más allá de todo límite. Dios es trascendente (está fuera del mundo). Infinito equivale aquí a trascendente. Lo inmanente es lo que está más acá, en el mundo observable, lo finito; lo trascendente pertenece al reino de Dios; el Dios cristiano es un Dios que no es de este mundo (por eso el panteísmo es considerado una herejía).

La aparición de lo infinito en lo finito tiene como fundamento el deber ser de lo finito, el cual debe superar su propio límite para devenir en algo más. Identidad y diferencia de sí mismo constituyen momentos en que lo finito queda superado por lo infinito a partir de la superación de su propio límite, en donde consigo mismo y negación de sí mismo confluyen en la negación determinada de sí mismo. De esta manera, lo infinito es en tanto momento de la relación de la nada consigo mismo que deviene en algo; un instante de la relación (lo primero es siempre la relación).

Si el infinito aparece como negación de la finitud consigo misma y lo hace en tanto devenir, pero ambos conceptos son recíprocos, entonces el infinito que ha devenido a partir del finito devendrá nuevamente en lo finito, así lo finito, como negación de sí mismo, deviene infinito y este, al auto eliminarse, deviene finito, pues ambos conceptos existen uno por el otro. Dice: "En el devenir, el ser como uno con la nada y la nada como uno con el ser, se desvanecen: el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad; en la cual son suprimidos los dos; su resultado es, por consiguiente, el ser determinado".[265]

264 Julio Meinvielle. De la cábala al Progresismo - Ed. Calchaquí, Salta, 2010, pág. 7.
265 Lógica, Hegel, 2004, 6.

Si lo infinito es verdaderamente tal, no puede estar delimitado como lo otro que lo finito, de tal suerte que para que la extensión de lo infinito sea tal, éste debe expresarse y recoger también lo finito, en la Fenomenología Hegel lo enuncia diciendo que "el elemento de la filosofía es esencialmente la universalidad que encierra dentro de sí lo particular".[266] Para que lo finito se torne necesario debe ser un momento necesario de lo infinito, así la trascendencia se inmanentiza y se diviniza la historia. "Pues la cosa no se agota en sus fines, sino en el proceso de su ejecución, ni el resultado es el todo efectivo, sino que lo es conjuntamente con su devenir, la meta, tomada para sí, es lo universal sin vida, igual que la tendencia es el mero afán que todavía carece de su realidad efectiva, y el resultado desnudo es el cadáver que la tendencia deja tras sí".[267]

Como Robert D'Amico observó, la teoría de la historia de Hegel estaba basada en "La autoproducción del Espíritu (Geist) se manifiesta […] en objetivaciones, externalizaciones y alienaciones que representan formas de conciencia. El Espíritu llega a comprenderse mediante la historia de esas objetivaciones. El Espíritu es finalmente la razón inherente en la historia como un proceso teleológico. Hegel llama objetivación a un poder de negatividad ya que las objetivaciones del Espíritu transforman y, por lo tanto, niegan lo que es dado en la realidad [es decir, la naturaleza externa]. El trabajo humano es una de esas manifestaciones del poder del Espíritu. El trabajo modifica su mundo y, de ese modo, permite al hombre conocerlo y liberarse a sí mismo de los vínculos de la necesidad natural. […] Hegel enfatiza dos aspectos del rol del trabajo como objetivación. En primer lugar, el trabajo está definido como un mediador en el mundo. Por el término mediación Hegel quería decir que el mundo humano llega a ser transformado (mediado por la actividad y propósito y, por lo tanto, no es más un mundo de objetos naturales). La Cultura o el Espíritu es precisamente la objetivación de esta teleología o mediación. En segundo lugar, la actividad práctica, al darle significado a su mundo, crea una «segunda naturaleza» que condiciona a la humanidad. Puesto que este condicionamiento de la humanidad es la externalización de su

266 Fenomenología del Espíritu, Gredos Madrid, 2010, pág. 113.
267 Ibid.





propia actividad práctica, esta es condicionada por su propio producto y no por un objeto natural y externo. […] Por ejemplo, la ley y la moralidad condicionan y forman seres humanos mediante un proceso de culturización (Bildungweise) o influencia civilizadora".[268]

En la concepción lineal y diacrónica de la historia, se avanza por negación, es decir, el progreso está reñido con la tradición conservadora, y por lo tanto la mirada puesta hacia adelante no historiza sino para asimilar un proyecto progresivo "No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo. El Espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse. Cierto es que él nunca está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia adelante […] el espíritu que se va formando madura lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, disuelve trozo a trozo la arquitectura de su mundo precedente".[269]

268 1981, pp. 5-6.
269 Ibid.

# CAPÍTULO XVI

## Marx: los dioses del cielo y los dioses de la tierra - ética - antropología y cosmovisión

Los semitas eran un pueblo pobre, que vivía en el desierto con escasos recursos, y si no cultivaban una ética de la solidaridad, desaparecían. Los pueblos semitas de las zonas esteparias y desérticas de la gran península arábiga, habitaron habitualmente en Mesopotamia, en Siria, en Egipto y llegaron hasta Etiopía.

Dominaban, entonces, el paso entre Eurasia y África. El inmenso desierto de Neydd, tiene algunos contados Oasis –en su centro el de Er Riad–. Al sudoeste hay una zona fértil para la agricultura, Asir Yemen, e igualmente al sudeste, Oman. La ciudad de Medina está junto a unos Oasis, y la Mecca en el extremo norte del Yemen. Sus habitantes, desde el Paleolítico, fueron nómadas, y en el Neolítico se transforman lentamente en pastores beduinos de camellos y cabras. Su alimento fue la leche de camella, los dátiles. El hombre debe luchar contra la sequía permanente y el calor abrasador del desierto (los desiertos de lava, *harra*, de arena, *nefoud*, de piedras, *hamada*), lo que crea en ellos un *etho*s, un temple, un carácter de suma dureza pero al mismo tiempo de gran hidalguía, fidelidad y altruismo.

El sentido más importante entre los indoeuropeos era la visión. Igual de importante es para los semitas el oído. No es una casualidad que el credo judío empiece con las palabras «¡Escucha, Israel!». En el Antiguo Testamento leemos que los hombres «escuchaban» la palabra de Dios, y los profetas judíos suelen iniciar su predicación con la fórmula «Así dice Jahvé (Dios)». También el cristianismo atribuye mucha importancia a «escuchar» la palabra de Dios, y los oficios de las tres religiones occidentales se caracterizan por la lectura en voz alta, o la recitación.

Hace unos 4.000 años los indoeuropeos primitivos habitaron las regiones alrededor del Mar Negro y del Mar Caspio. Pronto se inició una migración de tribus indoeuropeas hacia el sureste, en dirección a

Irán y la India; hacia el suroeste, en dirección a Grecia, Italia y España; hacia el oeste a través de Centro-Europa hasta Inglaterra y Francia; en dirección noroeste hacia el norte de Europa y en dirección norte hasta Europa del Este y Rusia. En los lugares donde llegaron los indoeuropeos, se mezclaron con las culturas preindoeuropeas, pero la religión y la lengua indoeuropeas jugarían un papel predominante.

Esto quiere decir que tanto los escritos Vedas de la India, como la filosofía griega y la mitología de *Snorri*="Poeta" se escribieron en lenguas que estaban emparentadas. Pero no sólo las lenguas estaban emparentadas. «Lenguas emparentadas» también suele implicar «pensamientos emparentados», razón por la cual solemos hablar de una civilización indoeuropea.

También he dicho que los indoeuropeos han construido siempre imágenes y esculturas de sus dioses. Igualmente típico resulta que los semitas hayan practicado una especie de "prohibición de imágenes", lo que significa que no está permitido crear imágenes o esculturas de Dios o de lo sagrado. De hecho, en el Antiguo Testamento se dice que los hombres no deber crear ninguna imagen de Dios. Esta prohibición sigue vigente hoy en día tanto en el judaísmo como en el islam.

En el islam existe incluso una animosidad general contra las fotografías y artes plásticas, porque los hombres no deben competir con Dios en lo que se refiere a la «creación» de algo.

Los antiguos hindúes rendían culto al dios celeste Dyaus. En griego este dios se llama Zeus, en latín Júpiter (en realidad *ley-pater,* es decir, "Ley del Padre"), y en antiguo nórdico Tyr. De manera que los nombres Dyaus, Zeus, Iov y Tyr son distintas variantes dialectales de una misma palabra.

Los indoeuropeos intentaron conseguir verdaderos conocimientos sobre el ciclo de la naturaleza. De hecho, podemos seguir una determinada palabra que significa «conocimiento» o «sabiduría» de cultura en cultura por toda la región indoeuropea. En sánscrito se llama *vidya*. La palabra es idéntica a la griega *idé*, que juega un papel importante en la filosofía de Platón. Del latín conocemos la palabra video, que entre los romanos simplemente significaba «ver». (En nuestros días «ver» ha venido a ser una palabra equivalente a mirar fijamente una pantalla de televisión). En inglés conocemos





palabras como *wise* y *wisdom* (sabiduría), en alemán *wissen* (saber, conocimiento). En noruego tenemos la palabra *viten*, que tiene la misma raíz que la palabra hindú *vidya*, la griega *idé* y la latina video.

En el marco de la soteriología cristiana, el comunismo representa –y así lo dice Marx– algo así como el reino de Dios en la tierra. Un sueño que ha mantenido en vela al hombre desde los antiguos cristianos, pasando por San Agustín y los teólogos de la Edad Media hasta Descartes, Hegel y los teóricos contemporáneos de la planificación y el desarrollo, pero Marx buscará una escatología mesiánica materialista, no idealista, semítica, y no indoeuropea, Walter Benjamín hablaba de mesianismo materialista.

En el estudio de las religiones del próximo oriente existe una taxonomía antropológica acerca del panteón de los dioses y sus características. El panteón masculino en general estaba conformado por dioses del cielo, y el panteón femenino con diosas de la tierra. La diosa de la tierra es un poder natural generador, por ejemplo: Ninhursaga, Mah, Ninmah, Innana, Ishtar, Nintu o Aruru. Estas diosas polivalentes, al tiempo madres y esposas son el origen de la "Madre Tierra", "tierra fértil", "dadora de vida", como Ninhursaga.

"Ishtar y su equivalente sumeria Innana tomaban así el papel asignado en el Antiguo Oriente a las divinidades de la Tierra como dirigentes de la vegetación y de la fertilidad, y cuando descendía de un mundo a otro, en el superior tenían lugar cambios y descendencias, la vegetación languidecía o moría y cesaban todas las señales de la vida. Con su regreso había el correspondiente despertar de la naturaleza de su sueño de muerte y un resurgir de la vitalidad".[270] Y así, Ishtar personificaba la incesante secuencia de las estaciones.

Tras todas estas diosas se transparentaba la inagotable actividad creadora de la maternidad. Y así, en la antigua lista de dioses redactada hacia mediados del tercer milenio a.C., la Diosa de la Tierra, conocida con gran variedad de nombres, como Aruru, Nintu, Ninmah Ningal o Ninhursaga, se asoció con la primera gran triada de Anu, Enlil y Enki, Ninlil era ella misma, según es probable, una divinidad de la tierra antes de que su marido Enlil adquiriese esta función después de convivir con ella.

270 E. O. James, Los dioses del mundo antiguo Ed. Guadarrama, Madrid. 1962, pág. 94.

En Mesopotamia se consideraba que toda la vida procedía de la unión de la tierra, el aire y el agua, personificados como divinidades, Nammu, que custodiaba las aguas primigenias, hizo nacer a Anu y a Ki como combinación bisexual del cielo y la tierra. Entonces ellos engendraron a Enlil, dios de la tormenta y del aire y segundo miembro de la triada. Ki, es tierra. Las diosas de la tierra eran la personificación del progreso generativo y del nacimiento, eran diosas *fysis*.

Los dioses de la tierra en general, pertenecían a culturas semitas, sumerias y/o egipcias que consideraban al hombre como hecho "del polvo de la tierra", y veneraban a los muertos conservándolos o enterrándolos. Consideraban que el deber fundamental del hombre era el dar de comer, de beber, abrigo y sustento al necesitado, y creían en la resurrección de la carne, no hacían del sexo un tema tabú.

Mientras que los "dioses del cielo", pertenecían a panteones en general de origen indoeuropeo, cuya raíz era el mazdeísmo y el dualismo antropológico, y su fundamento era la concepción espiritualista del hombre, donde la ética es la elevación del hombre hacia la contemplación, y en general estas culturas creían más en la inmortalidad del alma, y en los valores suprasensibles, eran dualistas, miraban con desdén la corporalidad y sus deseos y necesidades, los dioses del cielo, pertenecían a culturas que cremaban a los muertos, para que el humo se torne celestial y retorne al cielo originario de la Génesis divina.

Salvador Panikker nos dice "De hecho, la escisión entre la tierra y el cielo es un mecanismo cosmogónico que emplearon profusamente, mucho antes que Hesíodo, las narraciones mitológicas de Oriente Medio. Hoy sabemos que buena parte del contenido de la Teogonía no tiene origen griego. Hay un paralelismo, por ejemplo, entre la versión hesiódica de la sucesión de los dioses más antiguos y la tableta hitita de Kumarbi, de origen hurrita, y que data de la mitad del segundo milenio a.C."

Nos dice James que "en la zona de extensión occidental del culto de los muertos, en la segunda mitad del cuarto milenio, y conforme iba avanzando a través del Mediterráneo Oriental y a lo largo del Danubio, arrancando de sus lugares de origen en el Próximo Oriente y en Egipto, este culto cayó bajo la influencia de la devoción por





la Diosa Madre (dioses de la Tierra), que como ya hemos visto, se difundió aproximadamente por el mismo camino. Por esto, los emblemas de la Diosa Madre aparecen frecuentemente en las tumbas y en todos los rituales funerarios en toda esta región. Sobre todo en los *tholoi*".[271] Las Diosas de la Tierra reinaban en el mundo semita, no infiltrado por el pensamiento indoeuropeo.[272]

Nos cuenta James además, y es la base teórica de nuestra investigación, que "El uso generalizado de la cremación en la Segunda Edad de Bronce en el Próximo Oriente y su difusión por el Mediterráneo oriental (fruto del contacto con los indoeuropeos, hititas, persas) y después por el centro y norte de Europa, tuvo un efecto importante en cuanto a las ideas sobre la naturaleza y el destino del hombre, particularmente porque coincidió con un gran interés por un orden divino y celeste que dominaba, para el bien o para el mal, todos los asuntos humanos y todos los sucesos naturales e implicaba a veces una concepción muy espiritualizada de la creación, habiendo perdido de vista la cosmovisión semita, es decir material del hombre. El hombre dejo de ser carne, y paso a ser alma estando en un cuerpo (por ejemplo en la teología sincrética menfita de Egipto). El Cielo y la Tierra tendieron entonces a convertirse en la primera pareja, de la cual nacían todas las cosas". "Cuando en lo alto primordial, el cielo aún no había sido nombrado, y, abajo, la tierra firme no había sido mencionada con un nombre, solos Apsu, su progenitor, y la madre Tiamat, la generatriz de todos mezclaron juntos sus aguas: aún no se habían aglomerado los juncares, ni las cañas habían sido vistas. Cuando los dioses aún no habían aparecido, ni habían sido llamados con un nombre, ni fijado ningún destino, los dioses fueron procreados dentro de ellos" reza el poema Enuma Elish. "Cuando", "En el Principio", estos mitos sitúan lo primordial en el Origen, porque el comienzo es la mitad del todo, la temporalidad originaria forja el Ser que se ha de repetir como tragedia o como comedia.

271 Ídem. Pág. 78.

272 Esta explicación de los dioses de la tierra y del cielo, ligados a una antropología y a una ética y cosmovisión es totalmente novedosa y abre las puertas a una concepción totalmente nueva del origen de la filosofía, de occidente mismo, su ética, su antropología, su religión y también en este caso nuestra comprensión del cristianismo y con eso del mismo Marx, su mejor y más amado hereje.

ץראה ת א ך ס׳משה תא ס׳הלא ארב ת׳שארב:

“En el Tiempo original, en el seno del Hijo Primordial del Ser, Él, creó los cielos y la tierra. “Así comienza el libro de la Génesis, mostrando que Yahvé es la síntesis integral de la dualidad originaria del Enuma Eish, esa dualidad en Yahvé, *ejad*, es una.

Esta unidad ontológica que hay en Yahvé, no está presente en los dioses de Mesopotamia, ya que a menudo era sólo la Tierra Madre, o sólo el cielo Padre quien era el verdadero causante del comienzo del Ser del ente. Y entonces, cuando los muertos eran enterrados en la Tierra Madre no hacían más que volver al lugar de donde habían salido. “Con el sudor de tu rostro comerás *el* pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás”.[273] El hombre vino de Dios, y volverá a Dios, este Dios de la Tierra, es el empalme de los semitas que es lo más hondo del pensamiento hebreo. “Entonces volverá el polvo a la tierra como lo que era, y el espíritu volverá a Dios que lo dio.”[274] Yahvé es el Dios de la Tierra y del Cielo, es el Dios de todos los dioses, porque unifica ontológicamente al panteón.

Pero cuando una figura menos clara de un creador trascendente desde el cielo llegó a tener una mayor importancia y llegó a darse de él una definición más explícita, se le consideró como el que introducía la vida en el hombre. Así pues, ya que en la muerte el cuerpo se pensaba que volvía a la tierra, el alma se creía que volvía al dios celestial de donde procedía. La práctica de la cremación, introducida por los indoeuropeos, estaba bien calculada para acentuar esta idea del Más Allá y para facilitar el paso a un mundo celeste. Pero la relación entre este modo de tratar el cadáver y la creencia en la cosmovisión indoeuropea del hombre como espíritu puro, que accidentalmente está en un cuerpo, es un dato demasiado importante como para soslayarlo como causalidad.

Enrique Dussel, uno de los mejores filósofos de nuestra América, nos dice que los pueblos semitas de las zonas esteparias y desérticas de la gran península arábiga habitaron habitualmente en Mesopotamia, en Siria, en Egipto y llegaron hasta Etiopía. El inmenso desierto de Neydd tiene algunos contados oasis, “en su centro el de Er Riad”. Al sudoeste

273 Génesis 3:19.

274 Eclesiastés 12:7.





hay una zona fértil para la agricultura, Asir Yemen, e igualmente al sudeste, Omán. La ciudad de Medina está junto a unos oasis, y la Meca, en el extremo norte del Yemen. Sus habitantes, desde el Paleolítico, fueron nómades, y en el Neolítico se transforman lentamente en pastores beduinos de camellos y cabras. Su alimento fue la leche de camello, los dátiles, algunos quesos. El hombre debe luchar contra la sequía permanente y el calor abrasador del desierto (los desiertos de lava, *harra*; de arena, *nefou*; de piedras, *hamada*), lo que crea en ellos un *ethos*, un temple, un carácter de suma dureza, pero al mismo tiempo de gran hidalguía, fidelidad y altruismo.

Cuando hablamos de “semitas”, aunque nos referiremos de hecho principalmente a los hebreos, queremos abarcar todos esos pueblos que han sido clasificados bajo una tal apelación: a) orientales: los acadios (o asirios-babilónicos), b) occidentales: los amorreos (ugaríticos, cananeos y arameos, fenicios y púnicos, hebreos, moabitas), los árabes, himaritas y etíopes. Los semitas dialogaron desde sus comienzos tanto con los pueblos que se organizaron junto a las riberas del Nilo –piénsese que el pueblo egipcio es la mezcla de pueblos bereberes (del oeste), bantúes (del sud) y semitas (del este), como los que se desarrollan junto al Éufrates y Tigris, donde los acadios coexisten y dominan por último a los súmeros.

Los dioses del cielo son trascendentes y espirituales, crean, no hacen brotar, en todas partes la misma raíz lingüística relaciona los cielos, las nubes y la lluvia con su personificación en el dios del cielo y sus manifestaciones en la revivificación de la naturaleza, como el trueno y el rayo. Zeus y Dyaus Pitar, entre los indoeuropeos, era primariamente el dios del cielo y de la atmósfera, al igual que Horus, el dios uránico, “*ouranos*” significa cielo, y viene de Ur. –*Anu, An*– es cielo en sumerio, los Annunaki son los que vinieron del otro cielo.

Como los indoeuropeos y los mongoles, los semitas, esencialmente nómades, invaden ininterrumpidamente los pueblos sedentarios que los rodean, hasta transformarse paulatinamente en civilizaciones urbanas. Sin embargo, su núcleo ético-mítico será siempre uránico o el del pastor o beduino nómade, estructura de la conciencia del hombre del desierto.

Baal es dios del cielo, y por eso necesita sacrificios humanos, sobre todo niños, para que la pureza del niño retorne como fuerza a Moloch Baal, "jinete de las nubes", enemigo de los cuerpos débiles. La conciencia del desierto del hebreo surge desde el establecimiento de los *hibriim o Ibrahím* (los que cruzan el río) en Palestina, en el primer milenio antes de nuestra era, los cultos estacionales y las divinidades de la vegetación fueron valerosamente combatidos por los fieles adictos a la tradición del desierto, centrada en el culto de Yahvé como el único Dios legítimo de Israel. Sin embargo, durante el reinado de Acab, Baal, luego llamado Melkart, y Asherah eran las divinidades principales de la ciudad de Tiro, de las cuales Jesabel, mujer de Acab, era una ardiente devota. Esto dio lugar a una áspera lucha entre Elías, el nabí de Yahvé y los sacerdotes de Baal, protegidos por la reina, lucha que parece haber tenido su culminación en la rivalidad ritual sobre el monte Carmelo, que era probablemente un antiguo santuario de Aleyan-Baal, y el Dios cananeo de la tormenta y de la atmósfera, y que estaba atendido, al parecer, por cerca de 450 profetas y 500 sacerdotisas. La vindicación de Yahvé, tuvo como reacción la destrucción de sus altares, degollamiento de sus profetas y huida de Elías al monte Horeb.

Los hebreos siempre se refugian en el desierto, porque Yahvé es un dios del desierto. "Aunque las condiciones climáticas que dominaban en el resto de Palestina eran parecidas a las citadas anteriormente, cuando los hebreos se establecieron en el país, a fines del segundo milenio, como no eran típicamente nómadas, se acomodaron fácilmente a un medio agrícola, pero su dios Yahvé no era un dios originariamente de la vegetación (del cielo). Su ambiente tradicional era el desierto (las condiciones materiales de la vida, el dolor como existenciario), y cuando los israelites se establecieron en Canaan, surgió un conflicto inevitable entre el yavismo y el baalismo (dios de la tierra vs dios del cielo). "«Yahveh se presenta abiertamente y sin subterfugios: es el Dios verdadero por ser el Dios de la liberación. Su manifestación por excelencia fue en la lucha contra el faraón en Egipto. Pero, ¿quién es Baal y por qué aparece en la tradición como el archienemigo de Yahveh? Es lógico suponer que el enemigo del Dios de la liberación sea el Dios que legitima la dominación. Y veremos más adelante que Baal fue efectivamente el Dios de los dominadores».[275]

275 Véase Jorge Pixley, «Antecedentes bíblicos de la lucha contra el fetichismo», en





Antes de la fundación de la monarquía por Saúl y sus sucesores a principios del siglo XI (1.200 a.C) Gedeón había conseguido fundar una especie de Monarquía hereditaria en Ofra, en la región de Manases, en la zona montañosa del centro. Había erigido una estatua de Yavé, chapada en oro, en aquel santuario y había convertido éste en un centro de culto muy popular en Israel, habiendo destruido primero un altar a Baal y Asherah, que su padre había erigido. El éxito de este santuario real muestra los progresos que el yavismo hacía en Canaán en el siglo XI. Baal y los ritos de vegetación estaban fuertemente arraigados (sacrificio de niños), Yavé Dios del Sinaí se levanta victorioso, triunfa la conciencia religiosa hebrea. Yavé se convierte en Dios de la vegetación, porque el pueblo judío se hace sedentario al instalarse en Canaán. Yavé y Baal se fusionan como dioses de la tormenta y la vegetación. La naturaleza de los atributos de los baales cananeos se transfirió a Yavé, de allí las denuncias de sincretismo por parte de los profetas. En realidad La fusión entre Baal y Yavé no fue difícil, porque el yavista surge en el horizonte cananeo, recordemos que la primera tradición judía es elohista y la siguiente es sacerdotal, el yavísta es una reconfiguración al dios de la vegetación fruto del nomadismo, es el paso de Caín (cazador y nómade) a Abel (domesticador de plantas y sedentario).[276]

Los semitas se oponen no solamente a un tipo de civilización agrícola-urbana pre-semita, sino especialmente a los pueblos indo-europeos que invaden, desde el norte, el Asia Menor y Europa.

Entre los pueblos iránicos, nos detendremos más particularmente en las doctrinas éticas de los medos y persas, ya que significaron el medio cultural en el cual nació el zoroastrismo, sistema religioso inspirado en el mazdeísmo dualista y espiritualista (de aquí nacen el orfismo, el pitagorismo y el platonismo). Los magos del mazdeísmo influirán sobre el pensamiento griego, de origen igualmente indoeuropeo, desde sus primeros pensadores, pero especialmente sobre los estoicos y, de manera clara, sobre el neoplatonismo. El gnosticismo, con su jerarquía de potencias: aiones, es una síntesis

Marxistas y cristianos, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1984, pp. 51-74.

276 Yavé era el dios Cananeo Yau, o Yo. Así en una tableta cuneiforme encontrada en Taanac, fechada entre los años 3.000 y 2.000 a.C. figura el nombre de Ahí-yahu y la abreviatura Yo.

helénico-iránica. El maniqueísmo, en cambio, es propiamente una religión iránica (Mani era llamado el Zaratustratema: Zoroastro.

El pueblo semita es el pueblo de la justicia social, el primer socialista material es el rey Urukagina. Urukagina –el semita– comenzó un profundo cambio en las leyes de la ciudad: redujo considerablemente a los funcionarios e inspectores, quitó los aranceles e impuestos sobre los servicios básicos de la población, canceló las deudas de los pobres y prohibió la venta forzada de propiedades. Al parecer no paró ahí, también limitó el poder de los sacerdotes y les prohibió recibir tierras en pago de deudas. "Los sacerdotes dejaron de invadir los huertos de los hombres humildes. Establece el *amagi* para la población de Lagash, que aunque literalmente significa "retorno a la madre", era la alegoría para establecer que quienes eran esclavos podían volver a casa, habían recobrado su "libertad". El deseo de Urukagina era establecer en la vida de sus súbditos, un código concreto de normas que no estuvieran sujetas a los caprichos de los ricos y poderosos para poder regir sus vidas. Los códigos de Ur Nammu se basan en estas reformas. "La tradición sumeria engendró el llamado "Código de Ur-Nammu/Sulgi, iniciado por el Rey Ur-Nammu y publicado por su hijo Sulgi; organiza el ámbito social, desde la protección de huérfanos y viudas hasta la tabulación de pesos".[277] Los códigos semitas y árabes, tienen como trasfondo la sangre, la vida, como la sangre es la vida del cuerpo no se debe comer: es necesario derramarla sobre el altar (Levítico 17,11), la vida habita en un principio material, la concepción integral de la vida, es procurar la defensa de la vida en el terreno material como punto de partida y ético como exterioridad integrada al sistema (Levinas). Nos cuenta Darder de la cultura semita como cultura de la defensa de la vida "El llamado Código Sumerio, datado hacia el 1800 a.C. pero testigo de una tradición anterior, presenta también ecos con la Escritura. Citemos un ejemplo, enuncia el Código, Art. 1: 'Si un hombre golpea por accidente a la hija de otro causándole el aborto, la multa será de diez siclos de plata' especifica la Escritura ex 21:22 'Si al reñir dos hombres golpean a una mujer encinta, haciéndola abortar […] el culpable será multado".[278]

277 Franccesc Ramis Darder - Mesopotamia y el Antiguo Testamento Ed. Eva. Pág. 120.
278 Idem. Pág. 120.





Códigos de justicia social como el de Lipit-Ishtar (sumerio), rey de Isin hacia el siglo XX. A.C., las leyes de la ciudad de Eshnuna, un poco anteriores al Código de Hammurabi. Además el edicto *de misharim* ((actos de equidad) para la remisión de deudas, de la época dinástica I de Babilonia.[279] El punto central es la procuración de la justa vida, no la vida abstracta, no seguir viviendo, sino vivir en justicia, eso es lo que, obviamente contemplando el desarrollo de la época, era una concepción humanista del semita.

"Es evidente que el mundo ético se funda sobre una antropología. Los supuestos, la estructura antropológica determinan la moral. Como veremos, el semita concibe al hombre unitariamente, como un todo indivisible; en este sentido puede hablarse de monismo, por oposición al dualismo helénico. De igual modo, la visión semita de la realidad social se caracterizará por una solución propia que evita la ambigüedad de la visión helénica (de la *solitaria bonitas*, en irreductible contradicción con la unidad genérica y totalizante de la polis). La política y la ética semitas se originan en su monismo antrópico, que no necesita concebir un dualismo óntico-ético tal como el zoroastrismo lo expresa, por la entificación objetiva en "dos" poderes opuestos que existencian el "bien" y el "mal". Es, entonces, una posición *sui generis* entre el dualismo antrópico de los griegos y el dualismo o pluralismo jerárquico (los "poderes") óntico-ético de las religiones iránicas".[280]

"En nuestro tiempo, el hecho de que la existencia humana ha sido redescubierta no como "teniendo un cuerpo", sino como "siendo un cuerpo", nos permite investigar los orígenes mismos de este elemento esencial de nuestro modo de existir" Nos dice el Dr. Dussel, claro está, si para el hebreo somos cuerpo, entonces la biología determina nuestra identidad, si por el contrario para los griegos somos alma, psiquismo, y estamos en un cuerpo, entonces los indoeuropeos son el fundamento cosmovisivo del dualismo, y el dualismo es el fundamento teórico de la ideología de género, base estructural del progresismo actual. La salida al progresismo es una ética y una antropología que recupere lo material, es decir, una ética semita, y Marx era un semita, me imagino que ahora entienden todo este rodeo.

279 Cfr. Dt. 15: 1-18.
280 Enrique Dussel, el humanismo semita, Ed. Eudeba 1969, Bs As. Pág. 21.

Al este del mundo semita, y como su límite occidental, se encuentra Egipto. El culto y los ritos nos permiten comprender una antropología diversa de la de los helénicos. El egipcio embalsama, guarda, venera el cadáver de los muertos, mientras que el griego lo arroja al mar, lo quema, lo olvida. El griego piensa en el alma divino-substancial. El egipcio presta atención a la carne, al corazón, como sujeto de la persona concreta. Desde el Egipto prehistórico encontramos tumbas, a veces humildísimas, que nos hablan del respeto del cuerpo. Los Textos de los sarcófagos, los Textos de las pirámides, el Libro de los muertos son unánimes en este sentido. Junto a la carne, en ella, con ella, existen dos facultades ambiguas y difíciles de definir: *ka,* la fuerza vital individual, el temple de una persona, que le acompaña durante la vida y que es necesario alimentar durante la muerte en la tumba; *ba,* la vida misma, que en el momento de la muerte vuela como un pájaro y se confunde después con diversos animales o plantas. Todo ello es concebido unitariamente y *ka* puede ser al mismo tiempo el corazón; no ya un alma substancial y espiritual como lo piensa el helénico. Nos dice la tradición egipcia: "Corazón de mi madre, corazón de mi madre, músculo cardíaco de mi madre, corazón de mi devenir. No te levantes para testimoniar contra mí, no me acuses en el tribunal. No inclines los brazos de la balanza, pues tú eres mi *ka*, que reside en mí, tú eres el Khnoum, que origina la salud de mis miembros… No hagas que mi nombre exhale mal olor en la corte. No profieras mentiras contra mí. 5 Palabras dichas por Thot, que transmite Maât a la Gran Enéada que está en presencia de Osiris…: Yo he juzgado el corazón de N. Su principio de vida ha sido su propio testimonio. Su caso es exacto sobre la Gran Balanza. Ningún crimen puede serle imputado.[281]

Lo que verdaderamente nos interesa es anotar que para el egipcio lo importante no es la inmortalidad del alma substancial espiritual, sino, muy por el contrario, la resurrección total del viviente. Esta doctrina se organiza paulatinamente en torno a la figura mítica de Osiris. Este dios asume poco a poco las funciones de muchos otros dioses, hasta convertirse de hecho en el soberano del panteón egipcio. A él se le atribuye el curso anual del Sol, el "agua nueva" –la inundación del Nilo– que permite la germinación primaveral y, por ello, es igualmente el dios de la vegetación; es el dios de los muertos, por cuanto habita en

281 Dussel. Ídem. Pág. 23.





la Tierra y del Cielo, ya que se impone sobre la Enéada divina, pues, aunque asesinado por Seth, vuelve a la vida gracias a Ré, el Sol. Osiris es un Dios de la tierra. Osiris es el Dios de la resurrección de la carne.

Veamos ahora la posición de los primeros semitas (los acadios, asirios y babilónicos). Sobre un fondo súmero de preponderancia Któnica, donde la "Gran Diosa" de la fecundidad domina el panteón antes del III milenio a.C., es decir, bajo el dominio del ciclo agrícola los semitas se asimilan, a tal punto, que nos es difícil detectar claramente cuáles son los elementos súmeros y cuáles los acadios o asirio-babilónicos.

"El hombre es la creación resultante de la sangre del Dios Kingu, según el mito cosmogónico de Enuma Elish, es decir, en convivencia con los dioses. Su "carne" *(shére)* se identifica con sus "entrañas" *(amut),* sede de todas las emociones, pero absolutamente mortal. La muerte libera la sombra *(etímmu),* el espectro *(utúkku)* de los vivientes. Todo el pensamiento asirio-babilónico es una búsqueda de la supervivencia, guardando sin embargo su particularidad semita: "Podría haber habido en la idea del hombre creado a partir de la sangre de Kingu el punto de partida de un dualismo reconfortante (…); pero los asirio-babilónicos conciben al ser humano como un todo, que sobrelleva en el Hades una vida muy reducida y débil, si es que no es divinizado por una excepción inesperada. El largo viaje que el *etímmu* realizaba en el Aráłlu (Mansión de las Tinieblas), despojándose progresivamente de todos sus vestidos, le conducía a un lugar lúgubre, donde no estamos seguros si se afirmaba la existencia de un juicio moral final.[282]

Los fenicios, semitas, "no incineran el cuerpo. Los cadáveres eran depositados en sarcófagos o tumbas cuidadosamente disimulados… La *nefesh*, principio vital, permanece más o menos ligado al cadáver". Entre los otros pueblos cananeos, la sangre significará siempre el principio vital. Junto a la "carne" *(basár)* está otro principio vital (néfesh o barlát). La *néfesh* permanece con la carne muerta (cadáver), mientras que el rúaj (espíritu) se encamina al *sheol* (mundo del más allá)".[283]

282 Dussel, humanismo semita, pág. 25.

283 Idem 25.

Hay que alimentar la Nefesh (la vida del muerto) con el fin de que no sea aniquilado (esto tanto entre los fenicios como entre los sirios), esta tradición llegará hasta Homero, se ofrece sangre de animales al difunto para que el alma recupere vitalidad y pueda responder.

En la religión iránica, a partir del dualismo relativo de la tradición Avesta, gracias a la noción de *drug* (espíritu de falsedad e impureza), se abre la puerta al dualismo consciente de un Zoroastro, donde los daevas son los espíritus malignos, bajo el dominio de Ahriman (Angra Mainyu) o el príncipe del mal. Este dualismo cósmico no llega, sin embargo, a la claridad del dualismo antropológico helénico. Los escritos Pehlevis muestran ese dualismo indeciso, cuando explican el camino de los buenos y los malos: "¿Dónde vagas así, oh Gilgamesch? Cuando los dioses crearon el hombre, compartieron con él la muerte, y guardaron la vida entre sus manos".[284]

"Los perros y las aves comerán tu cadáver (los semitas, por el contrario, no dejarán jamás comer un cuerpo) y tus huesos caerán en tierra. Durante tres días y noches tu alma quedará en tu cuerpo. Al cuarto día se irá, apoyada por Srosh el justo, el buen Vay y Vahram el fuerte… después de haber dejado el cuerpo ha pasado por un camino terrible. Llevadle el mejor alimento, la manteca de primavera, a fin de que su alma descanse del suplicio de las tres noches".[285]

"Se comprende que el dualismo mazdeico haya sido absorbido por la *gnosis*, según la cual la materia es mala, y por otra parte, desarrollado, transformándose, el dualismo maniqueo". Nos encontramos, entonces, con una tradición que se enfrenta al semitismo, aunque no claramente, por cuanto la zona de sincretismos evita las oposiciones de un puro dualismo y un puro monismo antropológico.[286]

Si la ética es proyección de la antropología no sería extraño que los semitas tengan éticas materiales, y los indoeuropeos especulativas o teoréticas. "Maat fue la clave de la visión egipcia del comportamiento ético" El *ka o Nepesh* ante el juicio final exclama ante la pregunta ¿Cuál es tu libro de la vida? (tus obras meritorias): "No conocí iniquidad

284 Epopeya de Gilgamesh (viejo babilónico), tabla X, col. III (Aynard, p. 102).

285 Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, cit. por M. Molé, *Le jugement des marts dans l'Iran préislamique*, en S. O., pp. 162-165.

286 Dussel, ídem. Pág. 26.





contra los hombres […] No hice padecer hambre […] no añadí peso a la medida de la balanza. No robé pan. Di pan al hambriento, agua al sediento, di de vestir al desnudo y una barca al peregrino".[287]

El egipcio Tutnakht dice "Gran administrador, mi señor… tú eres padre de los huérfanos, el marido de la viuda, el hermano de la mujer repudiada, el seno del huérfano, tú haces aparecer la justicia".[288] Los antiguos orientales fundamentaban su ética y su política en la voluntad de los dioses que dieron origen al mundo y la historia primigenia, a través de un abordaje dialéctico creían encontrar en los astros, las huellas del orden celestial y por tanto de la voluntad divina, expresadas en metáforas simbólicas, las astronomías se convertían en mitos sagrados que fundamentaban toda la vida, lo bueno y lo malo estaba sacralizado, in-disponible a la mano del hombre, Por eso si un rey quería cambiar de política, tenía que pedir a los escribas que funden otro mito del origen, que sea consonante con las nuevas direcciones del poder, no había derecho más que a repetir la voluntad originaria de los dioses, el mito depende del tiempo cíclico, que es un tiempo sagrado, el indoeuropeo al introducir el tiempo lineal y la dualidad, está desacralizando la vida de la carne, sangre de kingu, linaje de los dioses, y ahí nace el progresismo.

De alguna manera la cultura indoeuropea se desarrolla plenamente en la griega, es decir en Platón. "La descripción del espectáculo que ofrecen los dioses del cielo con sus cortejos es conectada por Platón con la afirmación de la inmortalidad del alma que precede a esta descripción. El alma es inmortal por tener en sí mismo el principio de movimiento y estar destinada a 'recorrer todo el cielo y a gobernar todo el universo´(Fedro XXI 246 c)".[289] El demiurgo "hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado a partir de los siguientes elementos y como se expone a continuación. En medio del ser indivisible, eterno e inmutable, y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una

287 Véase Dussel, 1969 (donde trata en el párrafo, 1983, 113, 122 y 1966, 14 y 15. Además, Armour, 1986, Sources orientales, 1961, 15-141.

288 Jose Sicre, Con los pobres de la tierra, la justicia social en los profetas de Israel, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984. pág. 20.

289 Ignacio Gómez de Liaño, Los Filósofos Griegos, Videntes Judíos Ed. Ciruela. Madrid, 2002, pág. 82.

tercera clase de ser, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas de lo mismo y de lo otro, también compuso una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra. A continuación tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma: para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y las mezcló con el ser. Después de unir los tres componentes, dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo de lo otro y del ser".[290]

Con Platón, la cultura del cielo va racionalizándose como "idea". "El guía supremo Zeus, avanza primero en el cielo, los movimientos celestes son el preludio del canto que Platón consagra en el capítulo XXVII, al "espacio hiper-uranio" donde se nutren y gozan los dioses que gobiernan los cielos. Allí es donde se haya la esencia (*ousía*) verdaderamente existente, sin color, sin tamaño, impalpable, sólo perceptible al cielo del cuerpo, es decir, al *nous*. Aquí estamos frente al paso del *noun* egipcio, la materia fundante, al *nous* griego, el espíritu-entendimiento causa eficiente de la realidad demiurga.

En ese cielo supramaterial el hombre alcanza la verdadera justicia, la verdadera bondad del hombre, no sólo lejos de la materia, sino absteniéndose de ella.

En el diálogo De La Filosofía, Aristóteles habla también de la enseñanza de los Magos, según la cual hay dos principios, uno bueno y otro malo, Ormuz y Arimán, a los que el joven filosofo identifica, respectivamente como Zeus y Hades, el dios del cielo y el de la oscuridad. Si en un fragmento hace un paralelo entre Zaratustra y Platón[291], hay un pasaje en Metafísica (que según Jaeger es la parte más antigua de la obra) donde, al comentar el dualismo platónico, menciona a Ferecides el griego, y a los magos de Asia[292]. Los griegos estaban por ese entonces, construyendo una colonia en bactriana, la ciudad donde nació Zaratustra. Todo lo grande nace en oriente y la filosofía no podía ser la excepción.

290 Filosofía Mestiza, FAIA, pág. 35.

291 F. 6, cf Plutarco, de Iside et Osiride, 370e.

292 Metaf. XIV 4, 1091 b 8.





El problema del origen histórico de la filosofía, es que no se sabe cómo y cuándo es que los griegos pudieron conceptualizar abstractamente el contenido de las filosofías orientales, porque cuando la conceptualizaron, le quitaron el peso simbólico que tenían, por lo tanto al haber perdido la polisemia representativa del símbolo, perdieron riqueza y poder, la filosofía no es más que esos ritos desmitificados, deshistorizaron lo simbólico de la cultura del oído, cuyo *ethos* no era la cultura, y comenzaron a habitar en el Espíritu puro.[293]

Platón concibe la superioridad natural del griego sobre el semita, porque los semitas son salvajes que habitan en la naturaleza material, en cambio los griegos progresaron hasta la cultura. Los griegos buscan purificar el alma, los semitas son los pobres del desierto que buscan comida. En la filosofía de Platón, como destaca F. M. *Cornford en Plato's Cosmology*, existen dos órdenes de realidad; uno dirigido hacia el mundo de las ideas perfectas, el otro hacia esta vida, con toda su diversidad, sus cambios, conflictos y necesidades de reformas prácticas. En El estadista, Platón traza un cuadro histórico del progreso de la humanidad desde sus oscuros orígenes primitivos hasta las cumbres más sublimes del pensamiento. En el Libro III de Las leyes, presenta un cuadro más detallado aun del progreso de la humanidad, desde el estado de naturaleza, paso a paso, hasta niveles cada vez más altos de cultura, economía y política. Y como observa Edelstein "en ningún momento Platón contradice la aserción de que las artes y las ciencias […] deben proseguir su búsqueda constante 'en los tiempos futuros'". ¿Por qué ese etnocentrismo indoeuropeo contrasta tanto con el hospedaje y la concepción ética de la extranjeridad en los semitas? Porque la ética material semita es una ética del dolor, una ética que socorre al dolor del otro como necesidad espiritual de hacerse cargo del otro, Levinas, Buber, son filósofos que entienden esta ética semita.

293 Todos los filósofos griegos que viajaron a Egipto, a su vuelta a Grecia, reproducirán de una forma o de otra la doctrina cosmogónica del Egipto de la Negritud. Así para Tales de Mileto, el "arjé" es el agua (Tefnut), para Anaximandro, el "ápeiron", lo infinito que recuerda a la infinidad de seres futuros posibles que existían en el seno del *noun*, para Anaxímenes, el aire (el *Schú*), para Heráclito de Éfeso, es el fuego (el Nut). El ser eterno e inmutable de Parménides tiene la característica de la materia increada egipcia. Empédocles afirmará que este ser inmutable no es una substancia única sino que se compone de agua, aire, tierra y fuego, mientras que Anaxágoras sustituirá la "n" del *noun* egipcio para obtener el *nous* griego.

Pero el indoeuropeo Aristóteles sostiene la existencia de hombres destinados naturalmente a mandar y otros a obedecer. Para Aristóteles, «es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna». En este intento de precisar las diferencias naturales entre esclavos y libres, Aristóteles presenta un argumento que –aunque el macedonio lo considera concluyente– muestra toda la debilidad de su posición: La distinción entre alma y cuerpo aplicada a la relación amo-esclavo. El alma está destinada a regir sobre el cuerpo por su superioridad natural y esto puede trasladarse a la relación con los animales. Lo mismo ocurre con la relación entre el amo y el esclavo.[294]. No obstante el materialismo de Aristóteles, en cuanto que considera a la materia como *subjectum* en Metafísica alfa, se debe a la incorporación metafísica de la materia pero fruto de un contacto estrecho en la Academia con un viajero de Cizico que trasladó su escuela a Atenas en el 367, en ese contacto con Eudoxo aparece un cambio en la Academia. Tanto Tannery[295] y Rose, la Vita, coinciden en que Aristóteles ingresó a la Academia en tiempos de Eudoxo en la Academia. Eudoxo, nos cuenta Jaeger, propuso a Platón ver en la participación la inmanencia de la idea en las cosas, a lo que Aristóteles paradójicamente se opuso con energía.[296] El platonismo, deudor del orfismo indoeuropeo mazdeísta, no hubiese recuperado el estatuto ontológico de la materia, sino por influjo del pensamiento semita egipcio. No obstante y el influjo semita, Aristóteles sigue pensando como indoeuropeo, y justifica la esclavitud del hombre.

En cambio el profeta semita dice "El Espíritu del Señor DIOS está sobre mí, porque me ha ungido el SEÑOR para traer buenas nuevas a los afligidos; me ha enviado para vendar a los quebrantados de corazón, para proclamar libertad a los cautivos y liberación a los prisioneros".[297]

294 La Política, I 6, 1255b 10. En realidad es un esquema similar al que se encuentra en La República cuando, tras distinguir entre tres tipos de seres humanos por el modo de alma que domina en ellos, reconoce que sólo los filósofos deben dedicarse al gobierno. Para los otros es algo bueno y natural dejarse conducir en las cuestiones políticas, para las que no están tan naturalmente dotados.

295 *Histoire de l´astronomie*, p. 296, n4.

296 Jaeger, Aristóteles, FCE. México, 1946, pág.26. El desarrollo griego de las ideas egipcias será un próximo trabajo que presentaremos en algunos años.

297 Isaías 61:1.





Otro semita, el rey babilónico Hammurabi en su famoso código nos dice, siguiendo a los dioses de la Tierra, dioses de los "cabecitas negras" que Enlil me ha dado y de los que Marduk me hizo pastor, dice "los grandes dioses me han elegido, y yo, sólo yo, soy el pastor salvador cuyo cetro es justo. Gracias a mí, el pueblo de Akad y Summer ha prosperado. Gracias a mi sabiduría los he amparado, *para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda*".[298] La categoría ética fundamental de la Ética de la liberación es la alteridad, la otredad, hacer el bien al otro, es romper con el egoísmo y la miseria, esta postura está fundamentada en la Ética semita, en esa ética su libro más importante nos dice: ¡Aprendan a hacer el bien, esfuércense en hacer lo que es justo, ayuden al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan los derechos de la viuda!».[299] "La religión pura y sin mancha delante de Dios el Padre es ésta: ayudar a los huérfanos y a las viudas en sus aflicciones, y no mancharse con la maldad del mundo."[300]. "Que hace justicia al huérfano y a la viuda, y que ama y da alimento y vestido al extranjero que vive entre ustedes".[301] El otro, porque la viuda es la mujer del otro, el huérfano es el hijo del otro, el pobre es por el hambre del otro, el extranjero es el que viene de otro país, los míos son la extensión de mi subjetividad, amar a mi esposa es amarme a mí, amar a mi hijo es amarme a mí. El semita más importante de la historia dijo "Ustedes han oído que se dijo: "Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo". Pero yo les digo: Amen a sus enemigos y oren por quienes los persiguen, para que sean hijos de su Padre que está en el cielo. Él hace que salga el sol sobre malos y buenos, y que llueva sobre justos e injustos. Si ustedes aman solamente a quienes los aman, ¿qué recompensa recibirán? ¿Acaso no hacen eso hasta los recaudadores de impuestos? Y, si saludan a sus hermanos solamente, ¿qué de más hacen ustedes? ¿Acaso no hacen esto hasta los gentiles?".[302] Levanta la voz, y hazles justicia; ¡defiende a los pobres y a los humildes![303] El Señor protege a

298 Código de Hammurabi. Ed Tecnos, 2008 Madrid, pag. 47.

299 Isaías 1:17.

300 Santiago 1;:27.

301 Deuteronomio 10:18.

302 Mateo 5:43-47.

303 Proverbios 31:9.

los extranjeros y sostiene a los huérfanos y a las viudas, pero hace que los malvados pierdan el camino.[304] «Esto es lo que yo ordeno: Sean ustedes rectos en sus juicios, y bondadosos y compasivos unos con otros. No opriman a las viudas, ni a los huérfanos, ni a los extranjeros, ni a los pobres. No piensen en cómo hacerse daño unos a otros».[305]

Lo necesario para el cuerpo, es llamado según el semita "obras de santidad", lo necesario para el espíritu es la fe en el Mesías, en la integración entre pensamiento y acción, filosofía y praxis, fe y obras, se unifica el hombre como unidad carnal del espíritu "Hermanos míos, ¿de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe, y no tiene obras? ¿Podrá la fe salvarle? Y si un hermano o una hermana están desnudos, y tienen necesidad del mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos, pero no les dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? Así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma".

Y el juicio final tendrá este criterio material por parte del Dios "Entonces el Rey dirá a los de su derecha: «Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recibisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí». Entonces los justos le responderán, diciendo: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer, o sediento, y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos como forastero, y te recibimos, o desnudo, y te vestimos? ¿Y cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel, y vinimos a ti?». Respondiendo el Rey, les dirá: «En verdad os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos hermanos míos, aun a los más pequeños, a mí lo hicisteis». Entonces dirá también a los de su izquierda: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer, tuve sed, y no me disteis de beber; fui forastero, y no me recibisteis; estaba desnudo, y no me vestisteis; enfermo, y en la cárcel, y no me visitasteis». Entonces ellos también responderán, diciendo: «Señor, ¿cuándo te vimos

304 Salmos 146:9.

305 Zacarías 7:9-10.





hambriento, o sediento, o como forastero, o desnudo, o enfermo, o en la cárcel, y no te servimos?». Él entonces les responderá, diciendo: «En verdad os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de los más pequeños de estos, tampoco a mí lo hicisteis». Y estos irán al castigo eterno, pero los justos a la vida eterna".[306]

Ya nos queda claro el panorama. Los dioses de la tierra son dioses que fundamentan una antropología integral donde el hombre es alma y cuerpo, y su vida material es la base de su espiritualidad. Por lo tanto, la ética, es una ética material (no materialista), donde darle de comer al hambriento, de beber al sediento, un abrigo al desnudo y un alivio al enfermo es fundamental, no son éticas contemplativas ni ascéticas como las indoeuropeas persas y griegas. Y claro, si el hombre es materia, la vida eterna es una vida material, es necesaria la resurrección de la carne, ya que sin ella la vida (la sangre no pervive).

El esquema queda del siguiente modo:

| **Dioses/as de la Tierra (Semitas) femeninos** | **Dioses del Cielo (indoeuropeos) masculinos** |
|---|---|
| **Antropología:** cultura del oído, el hombre es carne, viene del polvo de la tierra, forma parte de la naturaleza. | **Antropología:** cultura de la vista, el hombre es alma y está transitoriamente en un cuerpo, tiene un origen divino celestial. |
| **Ética:** dar de comer, abrigar, sanar, al cuerpo | **Ética:** contemplación espiritual de la verdad, estoicos, catarsis, elevación, *ascesis*. |
| **Ultramundo:** resurrección de la carne. | **Ultramundo:** Metempsicosis-inmortalidad del alma. |

306 Mateo 25:34-46 LBLA.

# CAPÍTULO XVII
## Karl Marx: ¿Herejía? Sí, pero Cristiana

*"Dice Foucault que donde hay poder, hay resistencia al poder. Yo digo entonces, que donde reinan los conservadores, brotan los progresistas" Jonathan Ramos*

**"**Entre los malentendimientos que circulan no hay quizás otro más difundido que la idea del "materialismo" de Marx. Se supone que Marx creía que la principal motivación psicológica del hombre es su deseo de ganancias y de bienestar económico y que su busca de las utilidades máximas constituye el principal incentivo de su vida personal y de la vida de la especie humana. Como complemento de esta idea existe el supuesto, igualmente difundido, de que Marx descuidó la importancia del individuo; de que no tenía respeto ni comprensión por las necesidades espirituales del hombre y que su "ideal" era la persona bien alimentada y bien vestida pero "sin alma. La crítica de la religión que hace Marx se considera idéntica a la negación de todos los valores espirituales y esto parece aún más evidente a los que suponen que creer en Dios es la condición de toda orientación espiritual.

Esta imagen de Marx discute también su paraíso socialista como la sede de millones de hombres sometidos a una todopoderosa burocracia estatal, que han renunciado a su libertad aunque puedan haber realizado la igualdad; estos "individuos" materialmente satisfechos han perdido su individualidad y han sido transformados en millones de robots y autómatas uniformados, conducidos por una pequeña élite de líderes mejor alimentados. Baste decir por ahora que esta imagen popularizada del "materialismo" de Marx –su tendencia antiespiritualista, su deseo de uniformidad y subordinación– es totalmente falsa. El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza.

La filosofía de Marx fue, en términos seculares y no teístas, un paso nuevo y radical en la tradición del mesianismo profético; tendió a la plena realización del individualismo, el mismo fin que ha guiado al pensamiento occidental desde el Renacimiento y la Reforma hasta el siglo XIX".[307]

Karl Marx, un semita, descendiente de rabinos de 400 años de tradición, asocia el capitalismo con un sistema indoeuropeo que está sostenido por una religión fetiche basada en los dioses del cielo "La total cosificación, inversión y el absurdo [es] el capital como capital […], que rinde interés compuesto, y aparece como un Moloch reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en sacrificio (Opfer) en sus altares".[308] Los que proceden como si la humanidad estuviese disponible como medio para el capital "Estos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia […] y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la Bestia, o el número de su nombre» (Apocalipsis 17,13 y 13,17; texto citado en El Capital I, cap. 2 [1873])"[309]. El capital aparece como Moloch porque en pos de ese dios capital se sacrifican vidas humanas, este sacrificio es la metáfora del infierno "Y edificaron altares a Baal, los cuales están en el valle de Ben-Hinom, para hacer pasar por el fuego sus hijos y sus hijas a Moloc; lo cual no les mandé, ni me vino al pensamiento que hicieran esta abominación, para hacer pecar a Judá."[310]. El valle de Be-Hinom, se convirtió en el Gehena, el lugar donde se quemaba la basura y donde se arrojaba a los muertos, el mismo infierno.

Enrique Dussel en sus primeros escritos diseña una distinción entre dos núcleos ético-mítico-ontológicos divergentes, fruto de dos experiencias colectivas distintas: el humanismo helénico (la «estructura intencional» indoeuropea) y el humanismo semita. Frente al ser común indoeuropeo, centrado en lo eterno, en lo mismo, en el punto de vista ubicuo, de la *phúsis* estable, divina, des-corporizada, monista, trascendente, y por ende, productora de una noción teóricamente

307 Erich Fromm, Marx y su concepto de hombre, FCE. México, 1969, pág. 9.

308 Manuscritos del 61-63, cuaderno XV, folio 893 (Teorías del plus valor, FCE, México, t. III, 1980, p. 406; MEGA, 11, 3, p. 1460).

309 Citaremos El Capital, y las demás obras de Marx, en el siguiente orden: edición castellana, inglesa y alemana. La cita del texto la hemos extraído de la edición del Siglo XXI, México, t. I/1, 1979, p. 106; ed. inglesa, London, t. I, 1977, p. 90: Marx Engels Werke (MEW).

310 Jeremías 32:35.





inconsistente de «bien común». La experiencia humana semita presenta, a partir de las significaciones sociales vigentes en el pueblo de Israel, los rasgos de corporalidad unitaria, intersubjetividad, temporalidad e inmanencia cósmicas e historicidad constitutiva de la existencia humana, constelación conceptual que hace posible una auténtica metafísica de la alteridad, una noción fuerte de «otredad» que inaugura todo discurso comunitario. Es así que la apertura semítica hacia el Otro coincide con esta experiencia ética originaria, que fundamenta la posibilidad de todo auténtico comunismo.[311] La cultura semita es una cultura que concibe al cuerpo y a la biología como partes de la esencia autentica y profunda del hombre (*basar,* en hebreo; *sarx,* en griego), la cultura griega en cambio comenzará a instalar a través del orfismo un dualismo que terminará en Descartes y la ideología de género.

La Espiritualización trascendentista de la vida, se hace colocando los valores en el cielo impoluto de lo inmaterial, allí habita la esencia del hombre, el giro hacia la modernidad sólo será suplantar lo celestial trascendente por lo cultural inmanente.

La cuestión principal antropológica es con que verbo unimos el sujeto "yo" con el predicado "cuerpo", los semitas responden "yo soy cuerpo", los indoeuropeos "yo tengo cuerpo". Si yo soy también cuerpo (dentro del esquema de la unidad integral sustancial de cuerpo y alma), entonces el punto de partida de la identidad es la corporalidad biológica. Si yo soy alma, espíritu o psiquismo y estoy o habito accidentalmente un cuerpo, o como dice Descartes estoy unido estrechamente a él,[312] entonces el cuerpo no forma parte de mi esencia, sino de mi estancia, es accidental y no sustancial, yo, que ya soy algo sin el cuerpo, estoy en el cuerpo, este pensamiento indoeuropeo, es el fundamento del platonismo occidental que deviene ideología de género.

Tanto el cristianismo platonizante como el ateísmo pertenecen a la cultura indoeuropea: En el platonismo, el alma es principio ingénito de operaciones y vital que se mueve a sí misma y en su movimiento mueve al cuerpo (Fedro 245c-246ª). En el platonismo, pues, se afirma

311 (Cfr. E. Dussel, El humanismo helénico, Buenos Aires, Eudeba, 1975, y El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Buenos Aires, Eudeba, 1969).

312 Descartes, R. Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas, Díaz, J. A. (trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

lo trascendente como valor, y lo material como contingencia. Para Platón, si el alma sobrevive a la muerte del cuerpo, ha de ser algo diferente de éste. En la medida en que el destino del alma no es el mundo corporal y sus valores sino el mundo espiritual, ya que ambos mundos están enfrentados, la tarea moral, religiosa e intelectual del hombre consistirá en intentar liberarse de las exigencias del cuerpo y de sus limitaciones. Dice Platón: "La razón no tiene más que un camino que seguir en sus indagaciones; mientras tengamos nuestro cuerpo, y nuestra alma esté sumida en esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos; es decir, la verdad. En efecto, el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad en que estamos de alimentarle, y con esto y las enfermedades que sobrevienen, se turban nuestras indagaciones. Por otra parte, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras y de toda clase de necesidades; de manera que nada hay más cierto que lo que se dice ordinariamente: que el cuerpo nunca nos conduce a la sabiduría. Porque, ¿de dónde nacen las guerras, las sediciones y los combates? Del cuerpo con todas sus pasiones".[313] La afirmación de lo espiritual depende de la negación de la vida material, de la carne y la sangre. En cambio el ateísmo, para afirmar el hueso y la carne, niegan la vida espiritual del hombre, Marx supone que estos dos movimientos dependen del dualismo.

La primera categoría fundamental para los profetas hebreos era la de la carne (en hebreo *basar*, en griego *sarx*), que podríamos hoy, en el mundo contemporáneo, traducir por «totalidad». La categoría opuesta a la de la carne es la de espíritu (en hebreo *ruaj*, en griego *pneuma*) que también se le denomina a veces palabra (en hebreo *dabar*, en griego *lógos*), que hoy podríamos denominar por «alteridad».[314] Si El *Ruaj* interpela a la carne para hacerla progresar, la totalización de la vida material genera la cerrazón del pecado, Dios creador es la alteridad con respecto al cosmos, los astros, los hombres, las naciones y el mismo Israel. Dios irrumpe, interpela, llama, provoca desde la «exterioridad» para reconstituir la «carne», para reimprimir movimiento histórico

313 Fedón 247b.

314 Enrique Dussel, El humanismo semita, Buenos Aires, 1969, pp. 22 ss. Sobre la categoría de «totalidad», nada mejor que la obra de E. Lévinas, *Totalité et infini, La Haye*, 1961. También puede verse mi obra Para una ética de la liberación latinoamericana, I parte, capítulo III, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.





a las «totalidades» que por el pecado vienen a inmovilizarse en su progreso. El pecado es totalización de la totalidad, y por ello negación de la alteridad. Negar la alteridad es negar al Dios alterativo, es decir, es afirmar a la totalidad (la carne) como divina. El pecado de injusticia –nos dice Dussel– con respecto al hombre es pecado de idolatría con respecto a Dios. Es el mismo pecado en sus dos vertientes. Por ello, los profetas son los acusadores incorruptibles del pecado como totalización del orden vigente injusto. «Pobres de aquellos que dictan leyes injustas y saben escribir para decretar la opresión. Para despojar a los pobres de sus derechos e impedir que se les haga justicia, para robar a las viudas y despojar a los huérfanos».[315]

El ateísmo de Marx no es ontológico, el no combate las pruebas de la existencia de Dios, el de él es un ateísmo político, niega la epifenomenicidad de los principios que establecen en la comunidad las religiones del cielo, de los dioses del cielo, los que buscan el ascetismo para el pobre y el goce para el burgués. Los dioses del cielo son los dioses de "los valores", los valores se encarnan en la vida, pero no son la vida misma. Los dioses de la Tierra son los dioses de los pobres, de los que sólo tienen su fuerza de trabajo. «Yahveh se presenta abiertamente y sin subterfugios: es el.

Dios verdadero por ser el *Dios de la liberación*. Su manifestación por excelencia fue en la lucha contra el faraón en Egipto. Pero, ¿quién es Baal33 y por qué aparece en la tradición como el archienemigo de Yahveh? Es lógico suponer que el enemigo del Dios de la liberación sea el dios que legitima la dominación. Y veremos más adelante que Baal fue efectivamente el dios de los dominadores».[316] En efecto, «Baal era un dios de la fertilidad, y se le rendía un culto orgiástico. Dice el profeta Oseas: 'Haré cesar el regocijo, sus fiestas, sus novilunios, sus sábados y todas sus solemnidades. Arrasaré su viñedo y su higuera, de los que decía: *ellos son mi salario, que me han dado mis amantes*'.[317]

Yahveh representaba los intereses de los campesinos, cuyo proyecto era repudiar la dominación del Estado asiático. Baal, detrás de su atractiva máscara como donante de la abundancia, legitimaba

315 Isaías 10,1-2.

316 Véase Jorge Pixley, «Antecedentes bíblicos de la lucha contra el fetichismo», en *Marxistas y cristianos*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1984, pp.

317 Oseas 2,13-14 (*Ibíd*., pp. 57-58).

los intereses del Estado, que en las sociedades de Palestina constituía la clase dominante» (p. 62). Pero posteriormente, el culto orgiástico de Baal se introdujo en el mismo culto de Yahveh (la inversión de la que hablará Marx también). Había entonces que discernir en el culto a Yahveh el culto fetichista de Baal: «Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, no me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes. ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! ¡Que fluya, sí, el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne!» (Amós 5,21-24). Termina Pixley escribiendo: "La lucha contra la mistificación de la dominación de unos sobre otros *no comenzó cuando Marx desenmascaró al fetiche del capital*".[318]

El cielo es el lugar de Dios, los hombres estamos en la Tierra, y debemos humanizarnos y asumirnos en ella, aunque nuestra Patria es el cielo, el lugar donde vivimos esa Patria es en este, no negado, no alienado, sino estrictamente asumido como vida real vivida. "«En Alemania la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. La existencia profana del error ha quedado comprometida, una vez que se ha refutado su celestial *oratio pro aris ef focis*. El hombre, que sólo ha encontrado en *la realidad fantástica del cielo*, donde buscaba un superhombre, el reflejo de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad".[319] Vamos a dividir el texto en dos, cuando Marx dice que "En Alemania la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica", es interpretado por los marxistas progresistas ateos (y también por los cristianos antimarxistas) como una crítica ilustrada, kantiana y atea de base. Siguen dos textos de "Qué es la Ilustración" de Kant e interpretan a Marx como el consumador del esquema kantiano, y es todo lo contrario. Cuando Kant se pregunta si vivimos en una época ilustrada responde que no, pero "si en una época de Ilustración. Falta todavía mucho para que, tal y como están las cosas y considerados los

318 Antes que hubiera acumulación capitalista, Jesús había dicho: *no podéis servir a dos señores, no podéis servir a Dios y a Mammón* (Lucas 16,13)» (Ibíd., pp. 72-73). Véase la obra de Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia*, Edición privada, México, 1970, p. 63*ss.*

319 Marx, K.: En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y otros ensayos, en La Sagrada Familia y otros escritos, p. 3 (Edit. Grijalbo, México, 1962).





hombres en conjunto, se hallen en situación, ni siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión".[320] Para Kant ser ilustrado es pensar por sí mismo en materia de religión, es un tema metapolítico, Kant no quiere que el sujeto sea crítico con el Estado, crítico con la Ilustración misma, sólo quiere que el individuo sea crítico de su religión, es decir, que su juicio metafísico, ético y estético suceda al margen de los dogmas de la Iglesia, Kant pretende un sujeto secularizado, esquizofrénico, donde su fe es dogmática y su moral es secular. Y para que no queden dudas, Kant dice "He tratado del punto principal de la Ilustración, a saber, la emancipación de los hombres de su merecida tutela, en especial a lo que concierne a temas de religión, […] y esa tutela religiosa es la peor de todas".[321] Marx no es un ilustrado, el no pretende un sujeto ilustrado, que establezca con su trascendentalidad juicios sintéticos a priori, ni máximas de la moral, Marx cuando dice "En Alemania…" está haciendo un análisis histórico-filosófico. Antes de analizar, hay que tener presente que para Marx, la cuestión de la religión, como para Feuerbach, no es una cuestión meramente espiritual (dualista) e intelectual gnoseológica, es una cuestión de "carne y sangre", de corazón. Así dice Marx "La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, *el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma*. Es el opio del pueblo. Se necesita la abolición de la religión entendida como felicidad ilusoria del pueblo para que pueda darse su felicidad real. La exigencia de renunciar a las ilusiones sobre su condición es la exigencia de renunciar a una condición que necesita de ilusiones. La crítica a la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas, cuyo halo lo constituye la religión".[322] Primero, Marx se circunscribe a la religión que crea ilusiones, que justifica el sufrimiento y el padecimiento pero sin combatirlo. Pero la religión "es el corazón de un mundo sin corazón", es decir, es el síntoma espiritual, donde hay lugar para el dolor del hambre y la pobreza, la injusticia en el sistema capitalista, duele porque aún

320 Kant, la Filosofía de la Historia, FCE. México 1978, pág. 34.

321 Ibid. 36.

322 Gerald A. Cohen, "El opio del pueblo. Dios en Hegel, Feuerbach y Marx", en Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?, Paidós, 2001, ISBN 84-493-1093-8, pág. 109.

hay religión. Entonces para Marx, la crítica a la religión, es a la religión que justifica y consolida la desigualdad forjada por el Estado burgués. No es una crítica atea científica ontológica, a Marx no le preocupa que Dios exista o no exista, le preocupa que un dios fetichizado, se coloca en la exterioridad del hombre como formato de "deber, de obediencia absoluta al hombre", la religión kantiano-hegeliana es la que sospecha del cura pero es obediente del Estado. Marx invierte la fórmula, sólo vale ser obediente a Dios, pero no a los hombres.[323]

Por ejemplo para el primer Voltaire, reseña Löwith, "civilización es el progresivo desarrollo de las ciencias y las artes, las costumbres y las leyes, del comercio y de la industria de los pueblos. Los dos grandes obstáculos para el progreso de los pueblos son las religiones dogmáticas y las guerras políticas".[324] Entonces el progresista burgués, para su progreso sólo necesita un Estado secular, un pueblo protestante y un Estado imperialista pero no guerrero, entonces, sostiene Alperin Dongui, surge el neocolonialismo, un Estado divinizado pero protestante y laico, que coloniza a través de los empréstitos pero no con guerras calientes. Marx entendió la dirección del progresismo burgués, que en nombre de dios conquista[325] y al poner la dignidad humana en el centro, se puso a sí mismo como antiprogresista.

Nadie entonces debe ni puede escandalizarse –como explica Dussel– porque alguien afirme el ateísmo. Toda buena religión es dialéctica, es decir, tiene procesos de conciencia. El primer paso para ser monoteísta es ser ateo de los dioses paganos, el monoteísmo es negación de la negación, ya que el politeísmo es la negación del único dios verdadero. La pregunta debe en cambio centrarse de la manera siguiente: ¿Qué "Dios" se niega? ¿Por qué? Es bien posible que alguien pretenda negar todos los "dioses" pero de hecho sólo niegue un tipo de divinidad y, por ello mismo, su negación no es sino la propedéutica afirmación del Dios que no niega, y que no niega, en su fundamento, porque no lo conoce siquiera. Tal es la situación de Marx.[326] La negación (ateísmo) de la negación (religión que niega la dignidad humana), es

323 Jeremías 17:5.

324 Löwith (2007), 133.

325 En la película Hawai, el pastor calvinista dice "gracias Señor por permitirme llevar a Calvino y a la cultura a estos pueblos sin historia".

326 Enrique Dussel. El ateísmo de Marx y los profetas.





una afirmación dialéctica, la negación de la religión de Kant y Hegel, eurocéntrica, colonialista y opresora, es la condición para adorar al dios de los profetas de Israel.

No niega Marx a Dios como Dios, sino al Dios de la opresión, no sigue en esto a Bakunin cuando dice "Primeramente es la rebelión contra la tiranía del fantasma supremo de la teología, contra Dios. Es evidente que en tanto tengamos un amo en el cielo, seremos esclavos en la tierra. Nuestra razón y nuestra voluntad serán igualmente anuladas. En tanto que creamos deberle una obediencia absoluta, y frente a un Dios no hay otra obediencia posible, deberemos por necesidad someternos pasivamente y sin la menor crítica a la santa autoridad de sus intermediarios y de sus elegidos: Mesías, profetas, legisladores, divinamente inspirados, emperadores, reyes y todos sus funcionarios y ministros, representantes y servidores consagrados de las dos grandes instituciones que se imponen a nosotros como establecidas por Dios mismo para la dirección de los hombres: de la Iglesia y del Estado. Toda autoridad temporal o humana procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o más bien la ficción de Dios, es pues, la consagración y la causa intelectual y moral de toda esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa más que cuando hayan aniquilado completamente la ficción nefasta de un amo celeste".[327] Marx de hecho, rechazó el ateísmo socialista porque sostenía que iba a dividir a los trabajadores. Marx quiere barrer todos los obstáculos para que la única religión verdadera (dios de la Tierra, humanismo semita) tenga la posibilidad de salir a la luz, negando a la religión fetiche opresora (dioses del cielo, humanismo helénico).

Marx, cómo un profeta, estaba habilitando una etapa post-secularista que es la tercera etapa de lo que Panikkar llama "cristianía". Marx dice "por tanto, pensaba Thomas Munzer, el cielo no es de otro mundo, hay que buscarlo en esta vida, y la tarea de los creyentes consiste en establecer aquí en la Tierra, ese Cielo que es el reino de Dios"[328]. Si el reino de Dios es "darle de comer al hambriento[329] y de

327 Mijaíl Bakunin, Dios y el Estado (España: El Viejo Topo, S/f), 30-31. Cursivas en el original.

328 Marx, Luchas campesinas en Francia, Tomo VII, pág. 353.

329 Mateo 25:31.

beber al sediento, visitar al solo y al enfermo, entonces Marx, que desea todo eso, es un mesiánico, un materialista mesiánico, como Walter Benjamín.

Mateo 4:17 plantea el acercamiento a la Tierra del Reino de Dios, la alienación helenística consiste en que la realización del hombre debe darse sólo espiritualmente (dentro del marco del dualismo cuerpo alma), al margen de un desarrollo integral material, los ricos tienen el capital, los pobres la religión. "Amado, yo deseo que tú seas prosperado en todas las cosas, y que tengas salud, así como prospera tu alma".[330] Las prosperidad integral es el resultado del Reino de Dios en la Tierra, cuando los ricos no quieren que los pobres prosperen materialmente, entonces les crean una religión fetiche, donde el pobre se tiene que humanizar en la miseria, sólo espiritualmente, ese humanismo helénico (que denuncia Bultmann), es el fundamento de esta nueva religión helenocristiana.

Por ejemplo, la conocida nota a pie de página en la que Marx responde al argumento sobre la importancia de la política en la Antigüedad y de la religión en la Edad Media y revela una concepción amplia de la interpretación materialista de la historia: "Ni la Edad Media pudo vivir del Catolicismo ni la Antigüedad de la política. Las respectivas condiciones económicas explican, La teoría marxista hoy, de hecho, por qué el Catolicismo allá y la política acá juegan el rol dominante".[331] Si el fundamento de la dominación en la antigüedad era la política, en el Medioevo (feudalismo) lo fue el catolicismo, lo importante es entender que en la Edad Moderna la dominación capitalista viene de la mano de la religión de Kant, y Hegel, es decir "el protestantismo es la ética del capitalismo". "El culto del dinero (darle al César lo que es de Dios) tiene su ascetismo, su auto-abnegación, su auto-sacrificio –la economía y la frugalidad, desprecio por lo mundano, placeres temporales, efímeros y fugaces; el correr detrás del eterno tesoro. De aquí la conexión entre el Puritanismo inglés o el Protestantismo holandés y el hacer dinero".[332] Por otra parte, Marx se refiere cada tanto al capitalismo como una "religión de la vida diaria" basada en el fetichismo de mercancías. Describe al capitalismo como "un Moloch

330 3 Juan 1;2.

331 Marx, El Capital FCE: México. 1968: 96, Tomo I.

332 Marx, El Capital. 1968: 749-750, Tomo I; 1973: 232; 1960a: 143.





que requiere el mundo entero como un sacrificio debido", y el progreso del capitalismo como un "monstruoso Dios pagano, que sólo quería beber néctar en la calavera de la muerte". Primero la cristiandad fue una religión de los esclavos (profetas de Israel, cristianismo primitivo hasta Constantino) luego la ideología estatal del Imperio Romano, después vestimenta de la jerarquía feudal y, finalmente, se adapta a la sociedad burguesa.

Marx sabe que la conciliación entre libertad y Estado propuesta por Hegel es inconsistente porque el Estado Burgués no libera al obrero. "El hombre que reconoce este poder superior de un ser, no sólo sobre los impulsos de su vida (puesto que esto tiene que ser reconocido por todo el mundo, ya sea bajo el nombre de naturaleza, destino o providencia), sino también sobre su espíritu, sobre toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a la fe positiva. La disposición para tal fe presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, de la autonomía de la misma y, así, la incapacidad para oponerse a un poder ajeno".[333] Por eso Marx le responde a Hegel "De ahí que la crítica, este en el perfecto derecho, que obliga al Estado cristiano, que invoca la Biblia, a reconocer lo torcido de su conciencia, desde el momento de que la vileza de sus fines seculares, cuando trata de cubrirlos con el velo de la religión, se haya el flagrante contradicción con la pureza de su conciencia religiosa". Aquellos que invierten el Evangelio, son los que en vez de tomar la Biblia para promover la justicia social, la toman para servir al Capital, ya el Evangelio no sostiene "El rico domina a los pobres, y el deudor es esclavo del acreedor".[334] Los calvinistas legitiman la opresión del sistema especulativo rentístico. "¿Ay de mí, madre mía, porque me diste a luz (como) hombre de contienda y hombre de discordia para toda la tierra! No he prestado ni me han prestado, y todos me maldicen".[335] En el Medioevo, la moneda es para el César (el Sacro Imperio católico romano-clericalismo) y en la modernidad el César es para el capital (cesaropapismo, Enrique VIII). Entonces, en Alemania, la crítica de la religión como fundamento del Estado (Hegel), es el fundamento del Estado, la crítica de la religión

333 G.W.F. Hegel, "La positividad de la religión cristiana", Id. Escritos de juventud, España, FCE, 1984, p. 136.

334 Proverbios 22:7.

335 Jeremías 15:10.

es crítica política, no religiosa, porque la religión es el fundamento moral de las políticas del Estado, no de la espiritualidad del pueblo. El cristianismo (el dogma sin, o mejor, contra el Estado) se convirtió en cristiandad (El dogma del Estado). Criticar a la religión del Estado, es el fundamento de toda crítica, porque todo sistema, modelo, ética, valor, cultura, ideología, están montados en la religión fetiche, el ateísmo de Marx es el ateísmo de los profetas de Israel, antipatronal, antijerárquico, antiestamental.

Desde Constantino y Teodocio, el cristianismo como religión del espíritu encarnado, se convierte en una religión del Estado, el cristiano deja de ser perseguido y comienza a perseguirse al no cristiano, la lógica del cristianismo es anti imperial, cuando se invierte, se convierte en la religión del imperio, con una lógica de ciudad, es decir, *civitas*, de civilización, una cultura, la cristiandad: donde hay cultura cristiana, cárceles cristianas, catedrales cristianas, arte cristiano, filosofía cristiana. Esa cultura civilizatoria tendió a eliminar con su lógica la lógica semita, popular, nómade y rural, de hecho, el hereje era llamado, pagano, del *pagus*, el que venia del pago, del campo, porque los antiimperialistas eran paganos, en cambio los ortodoxos eran imperialistas.

Marx es un cristiano pagano, es decir, un cristiano del pago, de la lógica semita, la más fiel al Espíritu del fundador del cristianismo. Si el capitalismo es la culminación de la lógica griega dualista, desde Platón hasta Marx y Nietzsche tenemos una lógica del Ser, que es la técnica, en la lógica de la técnica es el hombre el que concibe la verdad como corrección a la representación, se pierde la "novedad del cielo" como horizonte de humanización de un mundo sin corazón, el cristianismo se convierte en ese corazón de un mundo sin corazón, es decir, en corazón del capitalismo, y los marxistas que no parten del "corazón semita", lo único que hacen es luchar un capitalismo progresista, con rostro humano, es decir, un capitalismo para todos. En efecto, aunque los comunistas soviéticos, como los socialistas reformistas, creían que eran enemigos del capitalismo, concebían el comunismo –o el socialismo– con el espíritu del capitalismo. Para ellos, el socialismo no es una sociedad humanamente distinta del capitalismo sino, más bien,





una forma de capitalismo en la que la clase trabajadora ha alcanzado un alto nivel; es, como alguna vez observó Engels irónicamente, "la sociedad actual pero sin sus defectos".

El marxismo de Marx es profético, no se aplica como una receta o un método, es una denuncia contra el sistema del pecado "Por esta causa los corté por medio de los profetas, con las palabras de mi boca los maté; y tus juicios serán como luz que sale. Porque misericordia quiero, y no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocaustos".[336] "¿Para qué me sirve, dice Jehová, la multitud de vuestros sacrificios? Hastiado estoy de holocaustos de carneros y de sebo de animales gordos; no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos. ¿Quién demanda esto de vuestras manos, cuando venís a presentaros delante de mí para hollar mis atrios? No me traigáis más vana ofrenda; el incienso me es abominación; luna nueva y día de reposo, el convocar asambleas, no lo puedo sufrir; son iniquidad vuestras fiestas solemnes. Vuestras lunas nuevas y vuestras fiestas solemnes las tiene aborrecidas mi alma; me son gravosas; cansado estoy de soportarlas. Cuando extendáis vuestras manos, yo esconderé de vosotros mis ojos; asimismo cuando multipliquéis la oración, yo no oiré; llenas están de sangre vuestras manos. Lavaos y limpiaos; quitad la iniquidad de vuestras obras de delante de mis ojos; dejad de hacer lo malo; aprended a hacer el bien; buscad el juicio, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda. Venid luego, dice Jehová, y estemos a cuenta: si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán emblanquecidos; si fueren rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana".[337] ¿De qué sirve la fiesta de la liturgia marxista en las plazas y calles, si participamos con nuestra corrupción del sistema? ¿De qué sirve denunciar la injusticia si nosotros somos corruptos? El progresismo actual está circuncidado en el prepucio, es decir en la exterioridad del discurso, pero no en el corazón, el progresismo es la estrategia socialista de un capitalismo que no quiere derrumbarse.[338] Parecen justos pero disfrutan de la injusticia, son sepulcros blanqueados, parecen santificados por la justificación pero en realidad están manchados de sangre.

336 Oseas 6:5.6.

337 Isaías 1:11-18.

338 Estrategia socialista, para una radicalización de la democracia.

Porque "… es judío el que lo es en el interior; y la circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en letra; cuya alabanza no es de los hombres, sino de Dios".[339] Los progresistas son hijos de la justicia según la carne, no ayudan a los pobres pero si dan discursos sobre él, no ayudan a la embarazada pero creen acompañarla pidiendo abortos legales en las plazas, todos estamos siendo cómplices desde nuestra comodidad de un sistema inhumano que nos ha circuncidado el prepucio para que no circuncidemos el corazón. "Pues ciertamente la circuncisión es de valor si tú practicas la ley, pero si eres transgresor de la ley, tu circuncisión se ha vuelto incircuncisión. Por tanto, si el incircunciso cumple los requisitos de la ley, ¿no se considerará su incircuncisión como circuncisión? Y si el que es físicamente incircunciso guarda la ley, ¿no te juzgará a ti, que aunque tienes la letra {de la ley} y eres circuncidado, eres transgresor de la ley?"[340]

Marx sabe que los valores, no habitan en la carne sino en el cielo, de los valores se habla, a la misericordia se la practica, no es en la especulación donde se resuelve el bien del mundo, sino en la praxis. El proceso de sublimación y racionalización consiste en que el hombre habla del bien en banquetes y da sermones de ética, para sentirse complacido en no practicarla. El dualismo entonces es el soporte de la doble moral, porque el hombre ya tiene un subterfugio, un refugio donde cobijar su maldad, con la vida la practica y con el discurso la niega, con el cuerpo la ama y con la boca detesta, proféticamente la única manera de sanar esa desintegración es dejando de hablar, en el *ethos* del silencio aparecerá la calma que nos llevará a una práctica silenciosa del bien. "Pero tú, cuando des limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha".[341] Los fariseos hablaban para no hacer. El punto de partida siempre es la acción y nunca la especulación. Nos dice Marx "Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y,

339 Rom. 2:29.

340 Romanos 2:25-27.

341 Mateo 6:3.





arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida." O, en términos algo diferentes: "La filosofía de la historia de Hegel no es más que la expresión filosófica del dogma cristianogermánico respecto de la contradicción entre el espíritu y la materia, Dios y el mundo… La filosofía de la historia de Hegel presupone un espíritu abstracto o absoluto, que se desenvuelve de tal manera que la humanidad es sólo una masa que contiene este espíritu, consciente o inconscientemente. Hegel supone que una historia especulativa, esotérica, precede y está subyacente a la historia empírica. La historia de la humanidad se transforma en la historia del espíritu abstracto de la humanidad, que trasciende al hombre real".[342] Por eso Heidegger habla del silencio como horizonte del último Dios, el último no en el orden cronológico, sino que es el que está en el fondo de todas las máscaras de dioses que crearon los hombres, el último es el inaccesible, el inasible, el que no puede ser sujetado por la técnica del hombre, sólo en el voto del silencio podrá acaecer la calma de un obrar sereno y apasionado, allá está Marx, soterrando el discurso esquizoide del dualismo indoeuropeo que nos habla de valores, con un poder oculto, hipo-kratia, el que se viva como todo el mundo, pero se habla distinto, eso es lo que combate el fundador del cristianismo cuando dice Οὐ No πᾶς todo ὁ el λέγων diciendo de la boca para afuera μοι, a mí κύριε Señor κύριε, Señor εἰσελεύσεται entrará εἰς hacia dentro τὴν a el βασιλείαν reino τῶν de los οὐρανῶν, cielos ἀλλ᾽ sino ὁ el ποιῶν haciendo τὸ a la θέλημα cosa deseada τοῦ de el πατρός Padre μου de mí τοῦ el ἐν en τοῖς los οὐρανοῖς cielos. [343]. *Legon*, que utiliza el fundador del cristianismo, significa hablar "de la boca para afuera", es una lengua desconectada de la vida, porque "de la abundancia del corazón habla la boca",[344] lo central es el corazón, es que el Señor esté cerca en nuestro corazón para poder hablar de él con y por nuestras obras,[345] son las obras las que hablan de Dios, la lengua explica lo que las obras hacen, "Nuestras cartas sois vosotros, escritas en nuestros corazones, conocidas y leídas por todos los hombres;".[346]

342 K. Marx y F. Engels, La sagrada familia, Grijalbo, México.

343 Mateo 7;21.

344 Lucas 6:45.

345 Mateo 7:15, Santiago 2:18.

346 2 Cor. 3:2.

Por eso mismo Marx denuncia "los filósofos hasta hoy, no han hecho más que hablar e interpretar al mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".[347]. Esto mismo combaten el fundador del cristianismo y Saulo de Tarsis, ὅτι Porque ἐὰν si alguna vez ὁμολογήσῃς testimonias con tu vida y públicamente ἐν en τῷ la στόματί boca σου de ti κύριον a Señor Ἰησοῦν, Jesús καὶ y πιστεύσῃς confíes ἐν en τῇ el καρδίᾳ corazón σου de ti ὅτι que ὁ el θεὸς Dios αὐτὸν a él ἤγειρεν levantó ἐκ fuera de νεκρῶν, muertos σωθήσῃ· serás liberado".[348] Nótese que aquí el apóstol no usa "*legon*" sino "*homologeses*", que significa homologar, decir lo mismo con la lengua que con el corazón y la vida, un discurso integral que comienza con el corazón y las obras, y termina en la lengua. El Imperio Romano ha construido un dios del que se hace teología, con la lógica del imperio romano y la filosofía griega, la cristiandad, ser ateo de ese tipo de dioses, es la condición necesaria para creer en el verdadero Dios de Israel.

La ciencia, la fe y la liturgia, sólo tienen sentido en la clave del amor, el amor a Dios fundamenta el amor real a los hombres, ya que los hombres son amados en sí mismos, como *ab-alio*, como siendo en dios, "porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos."[349] La salvación es por la sola gracia a través de la sola fe, pero la sola fe, cuando salva ella sola, viene acompañada de obras que la autentican, que la muestran, la sola fe obrante, salva porque "El amor nunca deja de ser; pero las profecías se acabarán, y cesarán las lenguas, y la ciencia acabará".[350] Marx desea que el cristianismo invertido se reinvierta, que la cristiandad, donde se hace filosofía griega y política romana, liturgia cristiana y cultura de la vista, deje lugar al cristianismo semita del fundador. Hablar de Dios, hacer teología, debatir con los ateos, y sentirse cristiano sin tener piedad, misericordia, amor por los pecadores y los pobres, es, como decía Kierkegaard, jugar a ser cristiano.

347 Tesis Xi de Feuerbach.

348 Rom. 10.9.

349 Hech. 17.8.

350 1 Cor:-13:8.





La palabra hoy se ha devaluado, y para acercarnos a dios necesitamos des-intoxicar las palabras, los votos de silencio son el anonadamiento que produce el des-concierto de la lejanía de dios, por eso terminamos este capítulo y abrimos el siguiente con un texto escalofriante de Heidegger en "Historia del Ser" que dice "Hasta que el hombre futuro de Occidente se encuentre fuera en las simples decisiones y aprenda a honrar y saber la abismosa lejanía de lo cercano, largas meditaciones tienen que desenredar la tenaz confusión y suscitar el ánimo de meditación como alegría del ser-ahí. Las "verdades" accesibles a cualquiera (pensar por pensar), fraguadas de la noche a la mañana, son luego sólo desoídas como ruido vacío. No requieren refutación alguna. Ésta misma se convertirá sólo en ruido y hacedurías (hacer por hacer). Pero verdad se esencia en la calma del ser (Seyn). Esta calma es la cercanía del último Dios".[351]

351 Heidegger, Historia del Ser, Ed. Obras Completas, tomo 69, pág. 249.

# CAPÍTULO XVIII

## Marx y el hombre concreto: el ateísmo como esencia del cristianismo

Marx nunca dice que el hombre es sólo cuerpo, sino que el cuerpo es el punto de partida de su existencia, ya que en es "carne y sangre". Como dice "La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza."[352] El punto central del Evangelio es que "mi hambre es un problema material, pero el hambre de mi prójimo es mi problema espiritual", estar dispuesto a que el hermano viva una vida digna, es el centro del mensaje, ya que por el amor al prójimo (obras) se muestra el amor a Dios (fe). "Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso. Pues el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto?"[353] Entonces el que promueve la liberación del oprimido con vistas al amor de Dios, está predicando el Evangelio "El Espíritu del Señor Dios[a] está sobre mí, Porque me ha ungido el Señor para traer buenas nuevas a los afligidos. Me ha enviado para vendar a los quebrantados de corazón, Para proclamar libertad a los cautivos Y liberación a los prisioneros".[354] "Pero el que tiene bienes de este mundo, y ve a su hermano en necesidad y cierra su corazón contra él, ¿cómo puede morar el amor de Dios en él?"[355]. Entonces el que habla de Dios (teología), pero no ama a su hermano (praxis), se está engañando a sí mismo, y en este sentido, hacer teología (hablar de Dios) es la excusa perfecta para quedar a cien kilómetros de él. Dios se oculta en el hermano, y sólo cobijándolo a él, descubrimos la verdad de Dios, tuve hambre y me diste de comer,

352 La ideología alemana, p. 19.

353 1 Juan 4:20.

354 Isaías 61:1.

355 1 Juan 3:17.

es la clave, este es el ateísmo cristiano de Marx, pero el procedimiento de invertir la formula, especulación y praxis, ya lo hacen Kierkegaard, Feuerbach y luego Nietzsche.

El punto de partida del realismo de Marx, es que el hombre existe, y que es cuerpo, carne y sangre, y que toda religión que niegue el hecho de que el hombre para vivir tiene que comer, beber y tener abrigo, techo, tierra y trabajo está creando en el pueblo una falsa conciencia, una conciencia alienada. La alienación del semita viene con los dioses del cielo, cuando desde el occidente griego, es decir indoeuropeo, se plantea que la ética es la elevación del alma sin darle de comer al pobre, ¿Alguien leyó a Platón preocupado por el hambre de los pobres? "La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política».[356] El semita Marx le hace una crítica a los dioses del cielo, a las cosmovisión dualista espiritualista, a la cultura de la vista a partir de cultura de la tierra, de los dioses de la tierra, niega la negación de la vida, es decir de la sangre. Para Marx la vida no es el alma espiritual, sino la sangre, por eso la toma como metáfora cuando habla de la "circulación del capital". Marx escribirá todavía: «El Estado [...] debe considerar un miembro *vivo* de la *comunidad (lebendiges* [...] *Gemeindeglied*), por cuyas venas circula la *sangre* de ésta[357]». La «sangre» es para el hebreo, como para el cristiano, la vida.

En los *Grundrisse* indicará que la circulación del valor es como una «circulación de la sangre.[358] Para Marx, entonces, la sangre-vida del trabajador se sacrificará al fetiche y será transubstanciada, acostumbra a escribir Marx, en la vida-sangre del capital (trabajo «muerto»). El capital circula, porque la circulación es vida, la vida del capital depende de la vida del obrero, el obrero pierde su vida (su circulación) subjetiva, en pos de la objetivación del capital, el producto en el mercado, muestra el trabajo del obrero como fetiche, y oculta que para que esos productos puedan venderse en competencia, más baratos, el obrero tiene que estar más explotado, la tierra más devastada.

356 Marx: En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel y otros ensayos.

357 OF, I, p. 259; CW, I, p. 236; MEW, EB 1, p. 121.

358 Siglo XXI, t. II, p. 4; p. 519; Dietz, 1974, p. 416: *Blutzirkulation*.





En Trabajo Asalariado y Capital, de 1849, Marx analiza la producción de muerte humana que genera la formación social capitalista en su específica modalidad de disposición de los medios de trabajo: A los señores capitalistas no les faltarían carne y sangre (*Fleischn und Bluf*) explotables (es decir, hombres), y dejarán que los muertos entierren a los muertos. Pero el capital no vive sólo del trabajo. Este Señor, a la par distinguido y bárbaro, arrastra consigo a la tumba los cadáveres de sus esclavos, hecatombes enteras de obreros que sucumben en las crisis.[359] Vemos como aquí Marx define al hombre como "carne y sangre", que es desarticulada en la circulación del capital. El humanismo de Marx consiste en que la naturaleza humana y sus potencias, se desarrollan históricamente en una relación de intercausalidad entre la comunidad y el individuo. Marx no va a ser estructuralista al estilo francés, no va a negar la importancia y la libertad del individuo, tampoco va a desconocer su naturaleza, como plantean algunos materialistas anti-humanistas. Marx le da un influjo historicista al pensamiento de Aristóteles, de hecho, hizo la primera traducción al alemán del De Anima de Aristóteles y, según parece, intentó publicarla.[360] Con Aristóteles recupera la materia como sujeto, y la concepción hebrea de la dignidad de la carne como elemento ontológico en la identidad humana. Este es el ambiente en el cual Marx pulió su antropología filosófica; sus respuestas a las preguntas: ¿quién o qué son los seres humanos y qué los hace humanos? Algunos autores (p. ej., Gould, 1978; Henry, 1976/1983, p. 12; Schaff, 1965/1970, p. 50) han planteado que las categorías centrales de las respuestas a esas preguntas son el individuo social, la praxis y la historia, parte de la tesis VI de Feuerbach, donde las relaciones de producción definen la esencia humana. Plantean estos materialistas estructuralistas que Marx excentra la esencia humana, determinando por condiciones extrínsecas al individuo, que no hay un a priori óntico, no hay nada inherente en el hombre que lo haga ser lo que es, sino sólo relaciones

359 Idem. Las dos referencias bíblicas subrayadas por Dussel a propósito de este texto, donde Marx oscurece y erosiona la teología del Evangelio para incluirla su metaforización del modo de producción capitalista como un paisaje infernal, son Mateo 4:4, «No sólo de pan vivirá el hombre», y Mateo 6:24, «Ninguno puede servir a dos señores, porque odiará al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas».

360 Meikle, 1985, p. 58.

sociales externas. Pero en los trabajos posteriores, con respecto a esas categorías, Marx insistía en que los seres humanos eran «una parte de la naturaleza» y que «comienzan a distinguirse de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de subsistencia, un paso que está condicionado por su organización física [corporal]»[361]. Estas actividades productivas o prácticas siempre ocurrían en el contexto de individuos asociados que vivían en «conjuntos de relaciones sociales» específicas que han variado en el espacio y en el tiempo.[362]

La materia se desarrolla históricamente, la naturaleza se despliega en el devenir, el Ser tiene por horizonte el tiempo, esta es la tesis metafísica de Marx. La primera premisa de toda la historia humana es, por supuesto, la existencia de seres humanos vivos. Nos dice Marx que "El primer hecho por ser establecido es la organización física corporal de esos individuos y su consiguiente relación con el resto de la naturaleza. Por supuesto, no podemos aquí ir ni entrar en la verdadera naturaleza física del hombre ni ingresar en las condiciones naturales en las cuales el hombre se encuentra a sí mismo –geológica, orohidrológica, climáticamente, etc.–. Todos los escritos históricos deben partir de esas bases naturales y su modificación en el curso de la historia a través de la acción de los hombres".[363]

De este modo, Marx rechazaba la noción de una naturaleza humana fija o esencia en singular y adoptaba, en cambio, una noción histórica de las naturalezas humanas, en plural. Ello quiere decir que existe una interacción dialéctica entre el sustrato biológico, que dota a todos los miembros de las especies con ciertos potenciales, y el conjunto de relaciones sociales que forman la vida cotidiana en los mundos en los cuales viven y en los cuales se producen, reproducen y, a veces, cambian. La carne para los hebreos, no es principio de individuación, no es un coprincipio metafísico, ni un elemento sustancial, no es una abstracción ni el supuesto de las formas puras de la sensibilidad, la materia es historia, es decir, el hombre como carne sufre, ama, adora y glorifica a Dios haciendo historia.

361 Marx, 1844/ 1975a, p. 276; Marx y Engels, 1845-1846/1976, p. 31.

362 Marx, 1845/1976, p. 4.

363 Marx y Engels, 1845-1846/1976, p. 31.





Nos dice Dussel que "La dignidad de la «carnalidad» (corporalidad) está a la base de todo el pensamiento de Marx, como del pensamiento crítico de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo; ¿cómo podría afirmarse que «dar de comer al hambriento» en su corporalidad es el criterio absoluto del juicio ético (Mateo 25) si no hubiera una afirmación definitiva de la dignidad de la «carne»?"[364] Por ejemplo, en las Tesis sobre Feuerbach, Marx menciona «la actividad sensual humana y práctica»; en El capital, analiza las bases corporales de los valores de uso, (estos satisfacen las necesidades de los individuos humanos) y los efectos empobrecedores o costes sobre el cuerpo humano que resultan de la prolongación de la jornada de trabajo y, de ese modo, la disminución del tiempo para el descanso y la recuperación.[365]

Marx estaba de acuerdo con la perspectiva de Hegel según la cual los seres humanos eran parte de la naturaleza y habían producido un «segundo mundo». En el lenguaje referencial de su tiempo, que daba preferencia al género masculino, Marx escribió: "El hombre es directamente un ser natural. Por una parte, como un ser natural y como un ser natural vivo, está dotado con poderes naturales, poderes vitales: es un ser natural activo. Esas fuerzas existen dentro de él como tendencias y habilidades, como instintos. Por otra parte, como un ser objetivo, natural, corpóreo y sensual es una criatura sufriente, condicionada y limitada, como los animales y las plantas. Esto quiere decir que los objetos de sus instintos existen fuera de él, como objetos independientes de él; aunque esos objetos son objetos que necesita –objetos esenciales, indispensables para la manifestación y confirmación de sus poderes esenciales–. Decir que el hombre es un ser corpóreo, vivo, real, sensual y objetivo, lleno de vigor natural, es decir, que tiene objetos sensuales, reales como el objeto de su ser o de su vida, o que solo puede expresar su vida en objetos sensuales, reales. Ser objetivo, natural y sensual y, a la vez, tener objeto, naturaleza y sensación fuera de uno mismo, o uno mismo ser objeto, naturaleza y sensación para un tercer interesado, es una y la misma cosa. El hambre es una necesidad natural, por lo tanto, necesita una naturaleza fuera de ella, un objeto fuera de ella, con el objetivo de satisfacerse, de ser calmada. El hambre es una necesidad reconocida de mi cuerpo por un

364 Las metáforas teológicas de Marx. Ed. Verbo Divino, 1993, pág. 121.

365 Marx, 1845/1976, p. 4; 1863-1867/1977, pp. 125-126, 276-277, 341-416.

objeto existente fuera de este".[366] La *enthelekia aristotélica* es para este un desenvolvimiento de la perfectibilidad de las potencias naturales, pero es un desenvolvimiento intrínseco, en cambio para Marx es un desenvolvimiento concomitante de la relación del individuo con el entorno y con la naturaleza, el despliegue histórico de esas potencias, como buen hebreo, la carne es historia.

Como dijimos, para los hebreos la sangre es la vida,[367] el capitalismo es vampirezco porque chupa la sangre, es decir, exprime el valor la vida para crear el valor del capital, "Como un vampiro que absorbe la vida de sus víctimas, el capital exige continuas libaciones de sangre humana: El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera del vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa. La inmortalidad del valor se establece en el capital […]. Pero esta capacidad la obtiene el capital sólo absorbiendo incesantemente cual vampiro trabajo vivo a título de sustancia que lo anima".[368] El capital no tiene vida propia sino que la tiene por absorber la vida del proletario, en este sentido el capitalismo es vida objetivada, vida abstraída de sus condiciones materiales. El dinero (es) como el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es sacrificado […] El dinero figura efectivamente como el Moloch a cuyo altar es sacrificada la riqueza real. De esclavo del comercio [referencia al texto de Filipenses 2,6] se ha convertido en su déspota».[369] Recordemos que Moloch es un dios del cielo, un dios que legitima la moral de aquel que puede sentirse en paz con dios sacrificando al hermano.

"Si consideramos en su totalidad la circulación (*ganzen Umlauf*) del capital, se nos presentan cuatro momentos... Según se ha dicho, la circulación misma es un momento de la producción, ya que no es sino gracias a ésta que el capital se vuelve capital; [por su parte] la producción no es más que un momento de la circulación en la medida en que esta misma se considera como conjunto del proceso de producción. Los momentos son: I) El proceso real de producción y su duración. II) Transformación del producto en dinero. Duración de esta operación. III) Transformación del dinero, en las proporciones

366 Marx, 1844/1975a, p. 336.

367 Levítico 17:11. 2 Samuel 23, 17.

368 Grundrisse, citado en ibíd., 218-219.

369 Grundrisse (I, p. 133; p. 113).





adecuadas, en materia prima, medios de trabajo y trabajo... IV) El intercambio de una parte del capital por capacidad viva de trabajo. Aquí hemos de ocuparnos únicamente del momento II".[370] Marx propone que el valor de la mercancía lo añade el trabajo vivo del proletario, el trabajo de sus manos, el trabajo convertido en dinero y el dinero en capital, es una abstracción del valor de la vida de la sangre en pos de la vida abstracta del sistema de circulación. "«El dinero es la esencia alienada (*entfremdete*) –como pensaba Moses Hess– de su trabajo y de su existencia, y esa esencia ajena lo domina y es adorada por él»[371]. "«[…] El capital muerto *(tote)* va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual […] El obrero sufre en su existencia y el capitalismo en la ganancia de su Mammón muerto *(toten Mammons)*». «[…] sólo mediante el sacrificio *(Aufopferung)* de su cuerpo y de su espíritu (del obre ro) puede saciarse […]». «El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un Poder *(Macht)* independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cósico *(sachlich)*»".[372] La derivación del trabajo vivo en capital, es la derivación de la negación de la circulación de la sangre por la circulación del capital. "«Respecto al trabajador que, mediante el trabajo, se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como sacrificio *(Aufopferung)* de la vida, producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un Poder extraño».[373]

"Nadie puede servir a dos señores, pues menospreciará a uno y amará al otro, o querrá mucho a uno y despreciará al otro. No se puede servir a la vez a Dios y a las riquezas".[374] Marx, que sabe que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, encuentra que el valor del ser humano no es el capital sino la vida divina en su sangre, el capital se endiosa, y se desdiviniza a Dios: «El, a pesar de su *figura divina* (*Gestalt Gottes*), no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se alienó a

370 (8,25-9,9; 419,34-420,14).

371 La cuestión judía, II (OF, I, p. 485; CW, 111, p. 169; MEW, 1, p. 372).

372 Manuscritos económicos políticos de 1844 (Alianza, Madrid, 1968, p. 53; CW, III, pp. 236-237; MEW, EB 1, pp. 472-473).

373 Ibíd. (p. 119; p. 281; p. 522).

374 Mateo 6:24.

sí mismo y tomó la *figura de siervo* (*Knechtsgestalt*)». Puede verse cómo usa Marx el Nuevo Testamento de manera muy sutil y versada. Toma el dinero como la «inversión» de Cristo, como el Anti-cristo. Mientras Cristo era de «figura divina» y se alienó asumiendo la «figura de siervo», el dinero (en movimiento contrario), siendo de «figura de siervo», se transforma en «Dios» (el fetiche).[375]

Marx era antropológicamente un realista, y un anti idealista, es decir, Marx combatió al progresismo burgués de su tiempo (el que hoy cultiva la Nueva Izquierda), no definía al hombre por su utilidad, ni por una idea preconcebida, Marx sostendría que el hombre no es lo que auto percibe ser, no estaba a favor de las ideologías, ni de que la identidad del hombre se resuelve en lo cultural. "No se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan, se representan, ni tampoco del hombre dicho, pensado, imaginado o percibido, para desde allí acceder al hombre de carne y hueso, se toma pie en el hombre realmente activo y a partir de su proceso vital real se expone la evolución de los reflejos y ecos ideológicos de este proceso vital".[376]

Al combatir a Bentham, Marx decía: "…si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del 'principio de la utilidad'. Aplicado esto al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época".[377] Hay que advertir también que esta frase de El capital, escrita por el "viejo Marx", demuestra la continuidad de la concepción de la esencia del hombre (*Wesen*) sobre la cual escribió el joven Marx en los Manuscritos económico-filosóficos. No utilizó ya después el término "esencia", por considerarlo abstracto y a-histórico, pero conservó claramente la noción de esta esencia en una versión más histórica, en la diferenciación entre "la naturaleza humana en general" y "la naturaleza humana condicionada" históricamente en cada periodo. Esta definición y procedimiento antropológico es perfecto, se estudia la esencia universal y general del hombre, porque el hombre es natural, y

375 *Grundrisse*, ed. cast. p. 156; ed. alemana p. 260-261.

376 Ibid. Marx, Textos de filosofía.

377 El capital, t. I, p. 639.





su naturaleza es un a priori óntico dado, pero el hombre también tiene historia, y su naturaleza primera (la óntica a priori) es el fundamento de un desarrollo de la naturaleza segunda, la que va forjando el "modo" el "cómo" esa naturaleza se hará operativa, en líneas generales este modo de pensar es aristotélico.

Conforma a esta distinción entre naturaleza e historia o naturaleza primera universal y naturaleza segunda particular, Marx distingue –como ya lo hemos mencionado– dos tipos de impulsos y apetitos humanos: los constantes y fijos, como el hambre y el instinto sexual, que son parte integrante de la naturaleza humana y sólo pueden modificarse en su forma y en la dirección que adoptan en las diversas culturas y los apetitos relativos, que no son parte integrante de la naturaleza humana pero que "deben su origen a ciertas estructuras sociales y a ciertas condiciones de producción y comunicación". Marx da como ejemplo las necesidades producidas por la estructura capitalista de la sociedad. "La necesidad de dinero –escribió en los Manuscritos económico-filosóficos– es, pues, la necesidad real creada por la economía moderna y la única necesidad que ésta crea. Esto se demuestra subjetivamente, en parte por el hecho de que la expansión de la producción y de las necesidades se convierte en una servidumbre ingeniosa y siempre calculadora a los apetitos inhumanos, depravados, antinaturales e imaginarios.[378]

Marx considera al hombre en dos acepciones: como ser real de carne y hueso; y como resultado de la historia económica, de la producción de la misma historia. Materialidad e historia son elementos constitutivos del judeo-cristianismo. Como diría Sartre "el hombre vive alienado, pero antes de alienarse fue libre".[379] El concepto de alienación, de extrañamiento, supone que hay un sustrato último que rescatar, Marx no era relativista, consideraba que las condiciones sociohistóricas en las que transitaba podían colaborar o perjudicar su desarrollo plenamente humano, coincidimos.

"Ganarás el pan con el sudor de tu frente".[380] Para Marx el trabajador suda de su frente pero el pan lo come el burgués. Cree el capitalista que

378 "*Heilige Familie*", MEGA V, p. 359. (De la traducción de E.F.).

379 Critica de la razón dialéctica.

380 Génesis 3:19.

el valor se añade “ex nihilo”, sin el esfuerzo del trabajo subjetivo, «[…] Crece el Poder del dinero, o sea, la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independientemente de ellos. Lo que originariamente se presenta como medio para promover la producción se convierte en una relación extraña a los productores».[381]

Entonces, el capitalista tiene que violar el principio realista y cristiano “*ex nihilo nihil facit*”, «El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la materia *(Stoff)* en que su trabajo se realiza, en que la obra, con la que y por medio de la que produce» –había dicho en los Manuscritos del 44. En el capital se produce la abstracción de la vida, el trabajo vivo que añade valor es relativizado y la circulación del capital que es relativa se absolutiza, la religión del cielo justifica esa negación. El ateísmo, no pone la vida del hombre como valor absoluto, no tiene fundamento para hacerlo, ni afirmar a Dios negando al hombre (religión del cielo) ni afirmar al hombre negando a Dios (ateísmo materialista), Marx estaría dentro entonces de una religión material (afirmar a Dios en el hombre).

“Ciertamente, el «dios» que negaron Feuerbach y Marx no era sino el «dios» afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista europeo [un dios del Estado además]. Ser ateo de un tal «dios» es condición para poder adorar al Dios de los profetas de Israel. Claro que una tal afirmación es ya «el momento positivo» de un movimiento dialéctico que ahora sólo queremos considerar en su primer momento: el momento negativo, el de la afirmación atea o la negación del «dios» fetiche”.[382]

381 Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, t. I, p. 27; Dietz, Berlín, 1974, p. 64. Evidentemente, el paso del capitalismo de producción, centrado en las fábricas, al capitalismo financiero, centrado en las finanzas, es evidencia del proceso de abstracción del valor (teoría subjetiva del valor), que es la negación del obrero en pos del trabajo objetivado, es decir, desvitalizado, tanto liberales clásicos, como marxistas y peronistas, están de acuerdo en este diagnóstico, sostienen una teoría objetiva del valor. La escuela austríaca, sostiene que la circulación del capital puede crear valor en sí misma por el proceso de la oferta y la demanda, en ese proceso el trabajo subjetivo no es material, sino puramente especulativo, la mercancía es fetiche que “oculta las condiciones de ignominia de su producción”.

382 E. Dussel, «El ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad», en Método para una filosofía de la liberación, Salamanca, Sígueme, 1974, apéndice.





La negación de la negación, es una afirmación, por lo tanto, si la idolatría que ha creado el fetichismo es negada, surge la posibilidad de adorar al verdadero Dios. El ateísmo, como negación de la divinidad del dinero, de la totalidad del sistema capitalista, tiene sentido para Marx como un primer momento solamente. Nos dice: «El ateísmo –como ya hemos citado–, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido (en cuanto afirmación), pues el ateísmo es una negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre».[383] Denuncia Marx que “La filosofía de la historia de Hegel no es más que la expresión filosófica del dogma cristianogermánico (luterano) respecto de la contradicción entre el espíritu y la materia, Dios y el mundo… La filosofía de la historia de Hegel presupone un espíritu abstracto o absoluto, que se desenvuelve de tal manera que la humanidad es sólo una masa que contiene este espíritu, consciente o inconscientemente. Hegel supone que una historia especulativa, esotérica, precede y está subyacente a la historia empírica. La historia de la humanidad se transforma en la historia del espíritu abstracto de la humanidad, que trasciende al hombre real”.[384]

Efectivamente, Marx rechaza el ateísmo como plataforma de su movimiento “Al haberse hecho evidente de una manera práctica y sensible la esencialidad del hombre en la naturaleza; al haberse evidenciado práctica y sensiblemente, el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho prácticamente imposible la pregunta por un ser extraño, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el conocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El ateísmo, en cuanto negación de esa carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de esta mediación”.[385] Solamente la cosmovisión indoeuropea puede afirmar al Dios celeste negando la vida material del hombre, esa dialéctica

383 Oekonomisch-philosophische Manuskripte (M ss. del 44), I; ed. cit., I, p. 561.

384 K. Marx y F. Engels, La sagrada familia, Grijalbo, México.

385 Marx, K.: Manuscritos: economía y filosofía, p. 155-156 (Alianza Editorial, Madrid, 1968).

espíritu-materia, alma-cuerpo, ese platonismo, es el que ha creado la religión institucionalizada cristiana, que ha injertado el gen helénico en el horizonte mental hebreo-cristiano.

En este horizonte semita, la afirmación de Dios, es la afirmación del excluido por el sistema, del marginado, del pobre. "Porque lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres. Pues mirad, hermanos, vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es, a fin de que nadie se jacte en su presencia".[386] La totalización de un sistema, cuando crea la exterioridad, crea la marginación, Dios escoge al que quedó afuera del sistema que crearon los que excluyeron en su nombre. "El Maligno es la totalización de un sistema que se niega al pobre; se negó al indio, al africano y al asiático y después todavía dentro de estos sistemas se van a negar a los pobres, a los agricultores, a los obreros […]. Alienar al otro significa que el indio con su mundo, sus cosas y costumbres se transformó en mano de obra a disposición del español; el negro, que tenía su mundo, se lo alienó, se lo vendió y se lo hizo esclavo. Eso es alienar, matar al Otro, matar a Abel haciéndolo algo dependiente, "a disposición de"; se lo hace cosa".[387] Dios irrumpe desde la exterioridad para destruir la presunción de los fariseos que se totalizaron concibiéndose como "fuera de la masa".[388] La totalización abstracta de la idea, es el dios de Hegel, que si bien no niega la particularidad sino que la contiene, la particularidad singular de la vida del hombre quedó absorbida como "engranaje" del sistema hegeliano.

«Negar al "dios" de Hegel, el de la modernidad europea (del "yo conquisto", "yo pienso" o "yo como voluntad de poder") es, exactamente, la propedéutica y la espera de la revelación del Dios de Israel. Es verdad que después de Hegel "el presupuesto de toda crítica es la crítica a la religión" –como enuncia Marx–, es decir, a la religión de Hegel, a la divinización del "yo" europeo; el ateísmo del "dios" oro y

386 1 Corintios 1:25-29.

387 E. Dussel, Caminos… II, ob. cit., 246.

388 Romanos 9:21.





plata de la burguesía europea es la introducción negativa a la positiva afirmación de un Dios otro que todo ídolo. La cuestión de la "muerte de Dios" no es teórica, es una cuestión de justicia».[389] Negar al dios fetiche de los europeos, es para nosotros, afirmar la posibilidad de un dios totalmente otro, es decir, lejanos de las pretensiones de la maquinación técnica del sujeto moderno, Barth, Marx y Heidegger plantean el mismo proyecto, ante el mismo problema. Feuerbarch, Marx y Kierkegaard en su lúcida crítica a la Cristiandad en nombre del cristianismo, identificaron al «dios» hegeliano con la sacralización del «yo» europeo, imperial y recientemente capitalista.

Marx identifica la diferencia entre el poder político y la autoridad del Evangelio, el poder desciende de arriba hacia abajo, la autoridad sube de abajo hacia arriba, la Iglesia Luterana, al proponerse como religión del Estado, somete, y no libera, es la soga al cuello de la vida de los pobres «La *confusión* del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser una confesión oficial […] Vosotros queréis un *Estado cristiano* […] Queréis que la religión ampare a lo terrenal […] Entendéis por religión el culto de vuestro poder absoluto y vuestra sabiduría de gobierno».[390] Esta es la misma crítica que hace Kierkegaard a la cristiandad, donde el humanismo burgués "juega a ser cristiano".

Feuerbach descubrió genialmente que EL Dios de la religión cristiana europea, no era sino la negatividad humana invertida al infinito: "el hombre afirma en Dios [hegeliano] lo que niega en sí mismo (*Der Mensch bejaht in Gott, was er an sich selbst verneint*)", Este procedimiento luterano "de servo arbitrio", de las antinomias, produjo la alienación del hombre, soterrando su indignidad por el pecado, el hombre perdió valor. Pero además, Feuerbach comprendió adecuadamente "que el comer y el beber son actos religiosos *(religiose Acte)"*, y más específicamente "el hambre y la sed". El hombre es concebido como "carne y sangre", eucaristía. Por ello "la religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo" (en esto sigue

389 E. Dussel, «Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina» (ponencia presentada en 1972 en el Encuentro de El Escorial.

390 OF, I, pp. 155-156; CW, I, pp. 116-117; MEW,.1, pp. 10-11: «…die allgemeinen Grundsätze der Religion, auf ihr Wesen… Erscheinung des Wesen…». Cfr. Ibíd. (OF, I, p. 168; CW, I, p. 11-12.

a Hegel), en "las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas".[391] Este es el fundamento crítico de la filosofía de la religión en Marx, el auténtico cristianismo es una relación humana que busca auxiliar al hermano, el recogimiento del otro, en este sentido Levinas es un semita también.

Marx nace el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, ciudad alemana de origen romano y de larga historia medieval, de una familia paterna judía (llamada Marx-Levi) de antigua tradición rabínica –desde el siglo XV hay rabinos Marx-Levi, y fueron rabinos de Tréveris su abuelo y uno de sus tíos, Samuel Marx, en vida del mismo Marx. Como su padre, fue Marx de origen pequeño burgués, de formación en la tradición judía, luterana con influencias pietistas y dentro de la cultura de la Ilustración.

En su examen «La unidad del creyente con Cristo según Juan 15,1-14» Marx escribe sobre la unión con Cristo quizás el texto que más deslumbre por su novedad: "tan pronto como un hombre ha alcanzado esa virtud, esa unión con Cristo, podrá esperar tranquilo y sosegado los golpes del destino, podrá oponerse valerosamente a las asechanzas de las pasiones, podrá soportar impertérrito la furia del mal, porque ¿quién podrá someterle? ¿Quién arrebatarle a su salvador?

Lo que implore –de eso está seguro– será concedido, porque ruega únicamente en unión con Cristo, esto es, algo puramente divino. ¿Y a quién no levantará el ánimo y consolará esa seguridad que anuncia el mismo salvador (Juan 15,7)? ¿Quién no soportará de buen grado el sufrimiento si sabe que gracias a la perseverancia en Cristo y a través de sus obras es venerado el mismo Dios y que su propia perfección ensalza al Señor de la creación (Juan 15,8)?

Por consiguiente, la unión con Cristo nos otorga elevación interior, consuelo en el dolor, sosiego y un corazón que se abre a todo lo humano, a todo lo noble, a todo lo grande, y esto no por orgullo, ni por vanagloria, sino solo por Cristo. La unión con Cristo nos da, en efecto,

391 Das Wesen des Christenthums, 2; Ed. von Wilhelm Bolin, SW, Frommann, Stuttgart, 1960, t. VI, pág. 33 y 334.





un gozo que en vano intentan atrapar el epicúreo en su frívola filosofía y el pensador más profundo en lo más recóndito del saber, y que solo conoce el alma ingenua y tierna unida a Cristo y, por él, a Dios. Es la alegría que ensalza y hace más bella la existencia (Juan 15,11)."[392] Marx quiere la salvación de la vida del obrero, de su sangre, el considera que la vida espiritual está en la sangre,[393] condena a los que matan al hombre en nombre de los dioses del cielo "«Los pueblos antiguos, los salvajes, entre los que la enseñanza de Cristo aún no ha sonado, revelan en el sacrificio (Opfer) de víctimas a sus dioses, en el convencimiento de que por el sacrificio (Opfer) alcanzarán el perdón de sus pecados, una desazón interior, miedo ante la cólera divina y convencimiento interno de su reprobación».[394] Entiende además que es Cristo y su doctrina el fundamento de la dignidad universal del hombre.

Marx entiende la diferencia entre los dioses del cielo y los dioses de la tierra, de hecho acusa (como Nietzsche) a los griegos, de ser apolienos, es decir, de negar el delirio báquico de la carnalidad en pos de la racionalidad "¿No ha reinado el antiguo Moloch? El Apolo délfico ¿no era una potencia concreta en la vida de los griegos?"[395]

392 Fragmento tomado del ensayo de Carlos Marx: La necesidad de la unión con Cristo. La unión de los creyentes con Cristo según Juan 15,1-14, presentada en su fundamento y esencia, en su necesidad incondicional y en sus efectos. En Karl Marx: Sobre la religión. Editorial Trotta, Madrid, 2018. Páginas 93-96.

393 Sobre el concepto de «sangre» en el Antiguo Testamento, pueden consultarse los numerosos diccionarios bíblicos, donde se establece la relación entre la vida *(nefesh)* y la sangre (sin sangre, el viviente animal muere). Cf. 2 Samuel 23, 17. Hemos tocado el tema en mi obra El Humanismo semita, Eudeba, Buenos Aires. 1969, p. 27. Más adelante, Marx escribirá todavía: «El Estado […] debe considerar un miembro vivo de la comunidad (lebendiges […] Gemeindeglied), por cuyas venas circula la sangre de ésta» (OF, I, p. 259; CW, I, p. 236; MEW, EB 1, p. 121). La «sangre» es para el hebreo, como para el cristiano, la vida. La vida de Cristo –en el examen de bachillerato de Marx– se comunica a la comunidad (en la cuestión posterior del «fetichismo» siempre referirá la fetichización a la relación social del trabajo, opuesta al trabajo comunitario). En los Grundrisse indicará que la circulación del valor es como una «circulación de la sangre» (Siglo XXI, t. II, p. 4; p. 519; Dietz, 1974, p. 416: Blutzirkulation). Para Marx, entonces, la sangre-vida del trabajador se sacrificará al fetiche y será transubstanciada, acostumbra a escribir Marx, en la vida-sangre del capital (trabajo «muerto»).

394 Hugo Assmann, Op. cit., p. 39; MEW, EB 1, p. 598.

395 Grundisse 0F, I, p. 69; CW, I, p. 104; MEW, EB 1, p. 371. En este texto sobre Moloch, Marx tachó las siguientes palabras: «a quien se le ofrecen en sacrificio hombres (Menschenopfer)».

Este es el Marx el origen de la tragedia, que los pobres, hayan asumido el discurso del capital que le dio a la razón lo que era de la praxis, a la teoría lo que era de la vida.

Ayudar a los pobres por amor, es el mandamiento de Cristo, un Evangelio social, una doctrina social en Marx "«La misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de ofrecerse en sacrificio *(geopfert)* por la humanidad». «[…] Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que sacrificios *(Opfer)* asumidos en interés de todos». «Dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él (Cristo) une a nosotros y por quienes también se ha sacrificado *(geopfert)* […]. Ese amor de Cristo también hace que guardemos sus mandamientos, al sacrificarnos *(aufopfern)* unos por otros».[396]

Fue Spener (1635-1705), el fundador del pietismo alemán, el que expresó claramente: «La realidad de la religión consiste no en palabras, sino en hechos»[397]. Y J. Bengel, el gran teólogo de Tuebingen, expresaba que «doctrina sin vida *(Lehre ohne Leben)* no es cristiana». Exigencia de praxis (recuérdese que el libro de los Hechos de los apóstoles lleva en griego el título de: Praxis apostolón. La fe sin obras es muerta, el cristianismo sin práxis es teología.[398] Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; porque el que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto.[399] El amor al hermano es la evidencia del amor a Dios "Pero el que tiene bienes de este mundo, y ve a su hermano en necesidad y cierra su corazón contra él, ¿cómo puede morar el amor de Dios en él?"[400] "Si un hermano o una hermana no tienen ropa y carecen del sustento diario, y uno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos, pero no les dais lo necesario para *su* cuerpo, ¿de qué sirve?"[401]

396 Del examen de religión (ed. cit., Assmann, p. 41; CW, I, p. 638; MEW, EB 1, p. 600).

397 Dickey, Op. cit., p. 70. ¿No resuenan las palabras de Spener ya como una de las Tesis sobre Feuerbach de Marx?

398 Santiago 2:14-17.

399 1 Juan 4:20.

400 1 Juan 3:17.

401 Santiago 2;:15-16.





Como Wesley, Marx reconoce que El Evangelio de Cristo no conoce otra santidad que la social ni otra religión que la social "«Amaría también a los otros sarmientos porque un jardinero les cuida y una raíz les da fuerza. Por eso, la unión con Cristo, desde lo profundo y desde la más viva comunidad *(Lebendigsten Gemeinschaft)* con él, consiste en que le tenemos en el corazón y ante los ojos; mientras nos sentimos poseídos del mayor amor a él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros»[402]. Marx entiende que el mandamiento "amarás a Dios sobre todas las cosas", se cumple en el "amarás a tu prójimo como a ti mismo" y que solamente se puede cumplir verdaderamente el amor al prójimo, desde un profundo amor a Dios.[403]

Entendiendo que Kierkegaard critica a la cristiandad que se convirtió en moral burguesa, en Nietzsche en justificación del resentimiento y en Marx en opio de los pueblos, Marx estuvo en contra del cristianismo organizado para someter a las masas, nunca en contra de Cristo ni de su Evangelio. «La confusión del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser una confesión oficial […] Vosotros queréis un Estado cristiano […] Queréis que la religión ampare a lo terrenal […] Entendéis por religión el culto de vuestro poder absoluto y vuestra sabiduría de gobierno".[404]

Kierkegaard sostiene que "Dios mismo es para nosotros este cómo nos ponemos en relación con Él. En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores, el objeto es distinto del modo: hay varios modos (…) y un hombre quizás logre encontrar un modo más acertado etc. En relación con Dios el cómo es el qué".[405] El cómo alienante es asimilar como propia, la cultura del cielo como abstracción y sistema, mediación y necesidad, Marx y Kierkegaard entienden que no es en el mundo de los valores suprasensibles donde debe encontrarse la verdad de Dios, sino en la vida misma, en la razón vital (como diría Ortega).

402 Examen de religión (ed. Assmann, p. 41; CW, I, p. 638; MEW, EB 1, p. 600).

403 El pensamiento del primer Marx es un pensamiento encarnado en las luchas de los pueblos, fermento en la masa (Galatas5:9), el segundo Marx, ya está mediatizado mucho por el pensamiento de Engels, éste último si es un pensador que intentaba destruir todo tipo de cristianismo, de familia y de vida espiritual.

404 Grundisse Ibíd. (OF, I, pp. 156-157; CW, I, pp. 117-118; MEW, 1, pp. 11-12).

405 S. Kierkegaard, Pap., X2 A 644 / SKS, NB17:70.

Cuando el pensar objetivador sale de su órbita y se aplica a la experiencia religiosa da origen a un terrible malentendido. Éste consiste en concebir que la demostración de la existencia de Dios no sólo es posible sino, además, necesaria. Al respecto, la pregunta que se impone es: ¿para quién es importante dicha demostración?, ¿en qué circunstancia vital tiene origen tal necesidad? Más allá de cómo se dé respuesta a tales cuestiones, es necesario admitir lo siguiente: como sostiene Kierkegaard, el gran problema es que, en dicha demostración, la realidad misma cuya existencia se pretendía evidenciar, "ha quedado fuera, no trata con Dios, sino que trata acerca de Dios".¿Acaso tratar con Dios no es lo mismo que tratar acerca de Dios? Tal como lo entiendo, hablar acerca de Dios es una expresión a través de la cual se anuncia un proyecto: hacer de Dios el correlato de una representación. Hablar acerca de Dios es objetivarlo, reducir su acontecer a los límites del concepto.[406]

Eso hace el cristianismo organizado, convierte la experiencia en teología, esto es lo que cuestionan desde la práxis y la vida, Kierkegaard, Nietzsche y Marx del cristianismo. «El Estado que hace que el evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio *(Sakrilegium),* si no a los ojos de los hombres, sí a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la Biblia como su Carta, hay que oponerle *(entgegenstellen)* las Palabras de la Sagrada Escritura [RC], que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra. Este Estado […] cae en una dolorosa contradicción *(Widerspruch)*, irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del evangelio que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar […]. Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficial es un deber ser de imposible realización; sólo puede comprobar la realidad de su existencia mintiéndose a sí mismo […]. De ahí que la crítica [flecha e] esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si es una figuración o una realidad, desde el momento en que la vileza de sus fines seculares *(weltlichen),* que trata de encubrir con la religión, se hallan en flagrante contradicción con la pureza de su conciencia religiosa".[407]

406 Søren Kierkegaard, Dieciocho discursos edificante (Madrid: Trotta, 2010), 405.

407 K. Marx, Sobre la cuestión judía, I (en Obras fundamentales, I, p. 474; MEW 1.





Marx reivindica a San Agustín y la tradición primitiva cristiana anterior al Edicto de Milán Y comenta, en concordancia con la tradición cristiana profética, crítica, pietista, de liberación: "¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed la obra de San Agustín *De civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo […] volved y decidnos cuál es el Estado cristiano".[408] Este trabajo de destrucción del cristianismo como religión al modo de Hegel, no es con el objetivo de que ya no haya Dios para el hombre, sino "eliminar" la falsa conciencia alienada, para que el hombre quede en libertad para servir a Dios, Marx es un teólogo de la desmitologización, intenta reestablecer el kerigma, o al menos, hacerlo posible, sin las figuras falsas de la conciencia, que son las máscaras de Dios.

El humanismo burgués es teología "«¿O acaso cuando decís que hay que dar al César lo del César y a Dios lo de Dios, no consideráis como Rey y Príncipe de este mundo, no sólo al Mammón de oro, sino también […] a la libre razón?".[409] El fetiche de la mercancía y el dios razón de la teología, son ídolos que debe destruir el cristiano para poder vivir la vida de Cristo. Encuentra Marx en Hegel una crítica a la religión como falsa representación del Espíritu "En la medida en que el espíritu se representa en la religión a él mismo, es ciertamente consciencia, y la realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación. Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser-allí plenamente independiente y libre; y, a la inversa, al faltarle la perfección en ella misma, la religión es una figura determinada que no alcanza aquello que debe presentar, o sea, el espíritu consciente de sí mismo".[410] En las Lecciones sobre Filosofía de la Religión Hegel explica "la re presentación religiosa como expresión imaginativa del pensamiento mismo. El espíritu se convierte así en objeto, se da a sí esencialmente la forma según la cual aparece como algo dado, como algo que llega hasta él de un modo superior; ahí reside la explicación

408 Del artículo citado «El Editorial del Nr. 179 de la Gaceta de Colonia», en OF, I, pp. 233-235; CW, I, pp. 198-200: MEW; 1, pp.100-103.

409 El «Príncipe de este mundo» (Juan 12,31) es un tema siempre presente en las «metáforas» de Marx. Es el «Señor del mundo» (Véase mi obra Ética comunitaria, Paulinas, Madrid, 1986, cap. 2.10: «El Príncipe de este mundo»).

410 Fenomenología del espíritu, p. 397.

de que el espíritu adopte la forma de una religión positiva. El espíritu deviene para sí bajo la figura de la representación; bajo la figura de lo otro para lo otro, para el que es él, es decir, la positividad de la religión se manifiesta como representación. Asimismo, se encuentra en el interior de la religión la determinación de la razón, según la que es algo cognoscente, actividad del pensamiento y de la comprensión".[411]

Marx concibe la religión como hegelianismo, y al hegelianismo como la expresión máxima de la cultura indoeuropea "El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que anuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y su religión. Sólo lo espiritual es real".[412] "Por reacción contra Hegel, que no atribuía a la naturaleza, a la realidad concreta, más que una existencia ilusoria, Feuerbach (a quien Marx leyó mucho) se proponía realizar la unidad dinámica del pensamiento y del ser, del espíritu y de la materia, del sujeto y del objeto, partiendo no de la idea, sino de la realidad, integrando el espíritu en la materia y no la materia en el espíritu y haciendo del hombre concreto, con su sensibilidad y sus necesidades, la expresión orgánica de esa síntesis. Feuerbach, recupera para Marx la tradición material pero no llega a ser semita.

De Feurbach, Marx conservará el retorno a lo real, sin embargo, después de haberse mostrado discípulo de Feurbach, Marx pasa a ser su crítico de 1844-45. De las Tesis sobre Feuerbach se pueden resumir las principales características del materialismo antropológico o semita. Sostiene que no basta interpretar el mundo, hay que transformarlo, Resumamos:

- **Tesis I**: El defecto principal de todo materialismo es que no considera: como verdaderamente humano más que el comportamiento teórico, y no concibe la praxis. Por consiguiente, no capta el significado' de la actividad "revolucionaria", práctico-crítica.

- **Tesis II**: El hombre debe demostrar la verdad en la práctica. El problema crítico de la verdad objetiva del pensamiento humano no es problema especulativo, sino de la praxis.

411 Cfr. Fenomenología, «La conciencia desventurada», p. 128-139; «La fe y la pura intelección», p. 311-317. Y El concepto de religión, p 114.

412 Fenomenología del Espíritu 19.





- **Tesis III**: El determinismo sé concibe de manera casual. Descansa en el pasado; este determinismo tiene pretensiones totalitarias y suprime el papel que juega la actividad creadora del hombre; suprime el papel de la actividad revolucionaria. Es una especie de fatalismo.

- **Tesis IV**: Feuerbach parte de la autoalienación religiosa, su empeño consiste en disolver el mundo religioso, volviéndolo a sus fundamentos temporales. El mundo religioso aparece como' superestructura religiosa, el mundo del hombre es un mundo traspuesto e invertido. La religión sigue siendo considerada en sí, independientemente de 'las; condiciones sociales, como algo que nace espontáneamente.

- **Tesis V**: Feurbach apela a la intuición, pero no concibe la realidad sensorial en cuanto actividad de los sentidos humanos. Todo es teoría y actitud puramente intelectual.

Cuenta Iris M. Zavalal que le reprocha Marx a Feurbach no es, pues, su materialismo, sino su ausencia de espíritu histórico: le reprocha que hable sobre la naturaleza en forma abstracta, sin ver la diferencia entre la naturaleza que precede la historia de los hombres y aquella que el hombre configura. Para Marx la religión es un invento de los griegos, el semitismo no es religión es vida, no es teoría, es praxis, no es naturaleza, es historia, este es el giro fundamental de Marx.

En Marx, Freud, Kierkegaard y en Nietzsche, hay un reclamo por la vida, un rechazo del platonismo y una vuelta a los problemas concretos del ser humano, el pensamiento crítico en Marx, es la denuncia que hace el hambriento al sistema, no especulación sobre los alcances y límites de la razón pura.

"Tuve hambre y me dieron de comer", en el juicio final esta es la primera afirmación, porque esta es la primera necesidad del hombre y el hijo del hombre es el pan del hombre, "yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo: el que coma de este pan, vivirá para siempre. Y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo".[413] A Cristo no hay que pensarlo, hay que comerlo, y comer el pan es vivir la vida de la sangre, es darle de comer al pobre, Por ello, Jesús dice, en sentido eucarístico, y por ello productivo: «Yo soy el pan de vida» (Juan 6,35). El pan que alimenta, antes de ser producto (el maná era un «pan del cielo», y

413 Juan 14.

por ello un don gratuito pre-económico de Dios: pan sin trabajo), es satisfactor, es goce, es vida, es ya el Reino de Dios realizado.[414]

A Marx se le murió un hijo de hambre, su reclamo no estaba sostenido desde la comodidad burguesa, escribía, sabiendo que los propietarios en Tiro y Cartago sentían la condena de los dioses por no sacrificar a sus hijos, sino a los de los pobres "«Es sabido que los señores de Tiro y Cartago no aplacaban la cólera de los dioses sacrificándose ellos mismos, sino comprando niños a los pobres para arrojarlos a los brazos ígneos de Moloch». «El pobre niño –refiriéndose Marx a su propio hijito Heinrich Guido, muerto antes de un año en su pobrísimo y frío departamento de dos habitaciones, en Londres– ha sido un sacrificio *(Opfer)* a la *Misere burguesa*».[415]

No decimos que Marx sea absolutamente cristiano, sino que el trasfondo del cristianismo y el de Marx es un trasfondo común, el semitismo, y que nadie podrá ser profundamente antimarxista, sin ser profundamente antisemita, y con ello negaría un aspecto fundamental del cristianismo. La crítica radical al marxismo sólo se puede hacer desde el heleno-cristianismo, el cristianismo indoeuropeo, pero, como ya probamos, ese no es el auténtico cristianismo de Cristo, su fundador.

Si Marx es semita y los progresistas indoeuropeos, si Marx es material y los progresistas culturalistas, si Marx quiere estar unido a Cristo como pámpano en la vid y los progresistas lo detestan. Si Marx parte desde la objetividad del dolor y los progresistas de la autopercepción. Si Marx es integralista y los progresistas dualistas. Si Marx aprecia la primigenia tradición de la iglesia y el progresismo la desconoce, ¿De dónde salió que Marx es nuestro enemigo?. Ciertamente en él hay postulados que son consonantes con el progresismo, y de ninguna manera queremos decir que es en todo uno de los nuestros, pero "correr por izquierda", a quienes en nombre del Capital, quieren ponerle precio a la vida humana, es una "astucia", que bien vale la pena saldar, Marx contra los marxistas es el meollo fundamental de la izquierda indoeuropea feminista actual.

414 El «pan del cielo» *(ártos ek toû ouránou:* Juan 6,31, en referencia a Éxodo 16,4; Nehemías 9,15; Sabiduría 16,20, etcétera. Véase Dict. de la Bible VI (1960), col. 965-976. «Dichoso el que coma en el banquete del Reino de Dios» (Lucas 14,15). El Reino es representado desde la experiencia del comer y estar saciado, satisfecho.

415 Carta a Engels del 23 de noviembre de 1850 (MEW, 27, p. 144).



# CAPÍTULO XIX

## El último dios en el último Heidegger - Martín Heidegger (1889-1976)

Heidegger, en su "Introducción a la Metafísica", nos dice:

En la época del primer despliegue decisivo de la filosofía occidental, entre los griegos, gracias a los que se produjo el verdadero comienzo del preguntar por el ente como tal en su totalidad, al ente se lo llamó φύσις. Esta palabra básica que designa el ente, se suele traducir por «naturaleza». Se utiliza la traducción latina natura, que de hecho significa «nacer», «nacimiento». Con esta traducción latina ya se margina el significado originario de la palabra griega *φύσις* y se anula su fuerza nominativa propiamente filosófica.

¿Qué dice, pues la palabra *φύσις*? Expresa lo que se abre por sí solo (p. ej., el abrirse de una rosa), lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo; en breves palabras, lo que impera «*walten*» en tanto inaugurado y permanente. En sentido lexical, φύσειν significa crecer, hacer crecer. ¿Pero qué quiere decir crecer? ¿Acaso significa sólo el incremento «Zu-nehmen» cuantitativo, el devenir más y mayor?

La *φύσις* entendida como el salir o brotar, puede experimentarse en todas partes, por ejemplo en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombres desde el vientre materno. Pero *φύσις*, la fuerza imperante que brota, no significa lo mismo que esos procesos que todavía hoy consideramos como pertenecientes a la «naturaleza». Este salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo «*ln-sich-aus-sich-Hinausstehen*» no se debe considerar como un proceso entre otros que observamos en el ente: la *φύσις* es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable.

Los griegos no han experimentado lo que es la *φύσις* en los procesos naturales, sino a la inversa; a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar *φύσις*. Sólo sobre la base de tal acceso, pudieron observar la naturaleza en sentido riguroso. Por eso, la palabra *φύσις* significaba originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos sometidos al destino. *φύσις* significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el «devenir» como el «Ser», entendido éste en el sentido restringido de lo que permanece inmóvil. *φύσις* es el producirse *(Ent-stehen),* el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal.

Pero si la φύσις no se entiende, como acontece en la mayoría de los casos, en el sentido originario de una fuerza imperante que brota y permanece, sino en su significación posterior y actual, es decir, como naturaleza, y si se atribuyen además a la naturaleza los procesos del movimiento, como los fenómenos fundamentales de las cosas materiales, de los átomos y electrones, o sea, aquello que la física moderna investiga como *physis*, entonces se convierte la filosofía originaria de los griegos en filosofía de la naturaleza, en una representación de todas las cosas, según la cual ellas son de índole propiamente material.

Los griegos llamaron *φύσις;* al ente como tal en su totalidad. Sólo al margen cabe mencionar que ya dentro de la filosofía griega se introdujo pronto un uso más restringido de la palabra, sin que desapareciera por ello de tal filosofía aquella significación originaria, tomada de la experiencia, del saber y de la actitud que la caracterizan. Aun en Aristóteles, cuando habla de los fundamentos como tal (véase Met. Γ I, 1003 a 27), se conserva el eco del conocimiento de ese significado primigenio.

Pero esta concepción restringida de la *φύσις* en la dirección de lo físico, no se produjo del modo que nosotros, los contemporáneos, nos imaginamos. A lo físico oponemos lo "psíquico", lo anímico, lo animado, lo viviente. Sin embargo, todo ello, para los griegos y aun en tiempos posteriores pertenecía a la *φύσις*. Como manifestación opuesta





introdujeron lo que llamaban *θέσις*, posición, lo puesto o el *νόμος*, ley, regla, en el sentido de las costumbres. Pero esto no constituye lo moral, sino que se refiere a lo que afecta a los usos, a lo que se apoya sobre los lazos constituidos a partir de la libertad y sobre lo asentado a partir de la tradición. Es lo que designa el *ἦθος*, es decir lo concerniente a la libre conducta y actitud, a la configuración del ser histórico del hombre que luego fue degradado por influjo de la moral, al dominio de lo ético.

La oposición entre *fysis* y *tecné* dará lugar a que el despliegue espontaneo del Ser se repliegue en pos de una huida de la técnica del hombre que máquina y manipula esa apertura para habitar el mundo, ese repliegue es lo que vamos a desarrollar aquí.

Heidegger en Sein und Zeit se pregunta por el sentido del ser, luego. Luego, en Vom Ereignis, los Beitrage zur philosophie en los volúmenes 65 y 71 de las Obras Completas de Heidegger, que fueron redactados entre el 1936 y 1936, se va a preguntar por la verdad del ser, una verdad que se esencia históricamente, ya no es el Dasein con una ontología fundamental el que prepara el camino al encuentro con el Ser sino que es el Ser *(Seyn)* mismo en el que como Ereignis traza Fügung, ensambles, o ensamblajes, ensambladuras o uniones. El objetivo no es una analítica existenciaria de la esencia finita del Dasein, sino que se indaga al Dasein como testimonio de una historia más auténtica, la Historia del Ser, Die Geschichte Des Seyns. Digamos de paso que está claro que la *Kehré* no se da en el 46' con la Carta sobre el Humanismo, sino ya diez años antes en los Beitrage.

Para señalar esta nueva perspectiva o *Kehre*, vuelta, torsión, Heidegger deja de usar Sein con "i", que revela el último esfuerzo por pensar desde el "primer comienzo" en el agotamiento que coloca a Ser y Tiempo como el último gran libro de la técnica, y comienza a escribir *Seyn* con "y". El Dasein ya no es sólo existenciariamente una "comprensión del Ser" "una hermenéutica del Ser" sino que es Wächter (pastor y guardián) del Ser.

La apertura a lo divino –se afirma en la Brief– es posible sólo a partir de lo sacro (tema fundamental en la carta), pero este "alborear" sólo si antes "el ser mismo es despejado"; el hombre recupera su "patria", o sea su constitutiva "cercanía" al ser, sólo si, en cuanto "claro" del ser, hace experiencia de este "despejarse". El despejarse del ser es

iniciativa del ser mismo, no del hombre, como el brotar espontáneo de la *physis*; para esto es requerida una "larga preparación" a los fines de la experiencia de la "verdad" que se manifiesta con el despejarse del ser.

En este lugar central de la *Brief* el nexo entre lo sacro y el Dios (y los dioses; pero de este plural se hablará más adelante) se presenta inicialmente como contradictorio: por una parte se afirma que si el Dios "se niega" no sobreviene el día de lo sacro, y por consiguiente que Dios es la condición de lo sacro; por otra parte se afirma que lo sacro es la condición, en cuanto espacio de la "divinidad", para el aparecer del Dios. Es por esto, que Umberto Regina, se equivoca al interpretar el *versagen Von God* como no esencial de la *Ereignis*, más bien propongo que los ensamblajes se dan a una vez juntos, y es por eso que "la decisión" en Heidegger es un pliegue del ensamblaje en el que la *Geviert*, la cuadratura se despliega concomitante en ultimidad.

Heidegger en Introducción a la Metafísica, ve en el inicio del pensar una apertura de los griegos con el Ser que se consolidó como lo que se despliega y abre por sí mismo, lo que brota manifestándose en el despliegue y así se sostiene y permanece en sí mismo. La es el Ser, en cuanto que es aperturidad de sí mismo en una forjación de su destino. Bien pronto cuando Platón en Fedro olvida la φύσις como la totalidad del ente en su cabe en, queda restringida en su oposición a *τεχνη*, pero además sujeta a ella.

"El primer comienzo es la *φύσις* misma. El "ser" no ha sido diferenciado de la verdad. Ambos "son" lo mismo, por lo cual en seguida se dice la esencial sentencia de Parménides: *το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι*.

El ser no ha sido diferenciado del "devenir" [El Ser es también Tiempo], que a través de Parménides y Heráclito es visto desde la esencia de *la φύσις* y es dicho diferentemente. Para ambos la φύςις es λογος".[416]

Pero *φύσις* es Ser, porque no hay nada más que *φύςις*, ésta no es lo otro que lo inmaterial, ni lo otro que lo cultural, ni lo otro que lo sobrenatural o psíquico, lo es todo. El pretérito perfecto "fui" en el español, recoge la raíz *φυω* del tema, no hay dualidad en el despliegue de lo por pensar de los pensadores iniciales.

416 Heidegger. La Historia del Ser, El hilo de Ariadna. 2013. Bs As. P. 163.





Con la ruptura entre *φύσις* y *νοειν*, queda la *αληθεια* como desocultación del ειδος así éste se transforma en δοχα, solo lo aparente es aspecto de lo desocultado. "El νοειν y el λεγειν mismo son arrancados a la φύςις y entregados al hombre, éste mismo recibe ahora su esencia como *ζώον λογον εχον*".[417]

El divorcio entre Ser y Pensar propuesto por Platón y Aristóteles va a culminar en Lotze con la teoría neokantiana de los valores, las entidades lógicas no son, valen.

Surge con Platón la técnica en cuanto el modo de ser que procura desocultar a través de la maquinación en cuanto "una insidiosa actividad calculadora externa o también sólo frenética hacia el enredo y destrucción". La Palabra Machbarkheit, de Machen, hacer, y "bar" capacidad, es la aptitud para forjar la intromisión de la lógica subjetiva en el proceso ontológico de la apertura en el inicio, al estilo de Deus Ex Machina. "El primer aparecer, aún por entero encubierto, fue en adelante soterrado".

El giro en la trama, o la interpelación a dios fue la herramienta por la que Platón hizo la primer torsión, *kerhre*, y toca a Heidegger dar testimonio de ello, ¿Cuál fue la herramienta por la que Platón ha torcido el destino del Ser? Heidegger sostiene en "la doctrina platónica de la verdad" que Platón es el primer responsable de la subjetivización de la verdad, pues preparó el camino a Descartes, en él la αληθεια queda escorada hacia la ορθοτης, que luego deviene en certeza subjetiva.

En Platón "ορθοτης" significa o corrección de la representación (así lo interpreta Heidegger), o representación correcta. Alejandro Vigo cree que aquí Heidegger no lo entiende porque está leyendo a Platón como un neokantiano de la escuela de Baden, Lasc, Rickert y Natorp. Lo piensa a Heidegger leyendo literalmente a Platón, lo cierto es que Heidegger hace hermenéutica (hace ϋπονοια) y entiende que Platón y Aristóteles al dualizar al Ser el natural y supranatural, han dualizado también el Ser y el Pensar por lo que toca al Dasein el trabajo de desocultar a través de una metafísica de la presencia sujeta al esquema visual del mundo, y sea la vista corporal en Aristóteles, o la inteligencia como visión contemplativa de la idea, el esquema visual ha empoderado al hombre, allí surgió la maquinación de la era

417 Heidegger. La Historia del Ser, El hilo de Ariadna. 2013. Bs As. P. 164.

técnica fundada por los atenienses, ellos han torcido el destino del ser al entregarle al hombre la capacidad de corregir la presentación del Ser, esa corrección representativa es la que forjó la estabilización de la ουςια como παρουςία, el ser como presencia, la fijación de la temporalidad del ser como advenir presentante que va siendo sido, la dislocación del Ser y del Tiempo.

La ορθοτης, es la proyección ontológica de la *téchné* como ética, esta es un modo del Aletheia. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro. El que construye una casa o un barco o forja una copa sacrificial hace salir de lo oculto lo-que-hay-que-traer-ahí-delante (…) Ella no sólo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La *tecné* pertenece al traer-ahí-delante, a la ποιέσις; es algo poético.

Dice Heidegger que "la transformación de la corrección (ορθοτης) en la certitud o trae la determinación esencial de ser como *representatio* (subjetividad). Ahora queda sólo el despliegue del representar en la incondicionalidad del "pensar" (Como Espíritu absoluto), respectivamente el despliegue del hombre a "ultra-hombre": Cada vez va el último recurso a la "actividad", sea de la razón que se piensa a sí misma, sea de la voluntad como voluntad de poder.". Objetivar es colocar algo ante la conciencia, por eso el Ser en Platón fue objetivado y, por lo tanto, ha escapado de esta maquinación ocultándose.

Aun así, Nietzsche al invertir a Platón sigue siendo un platónico porque sigue produciendo el divorcio entre Ser y Pensar y le da a la voluntad humana la custodia de la dignidad del Dasein.

En la apertura sólo el ser trabaja en la salvación del hombre, pero no procede sin intervención del hombre, esa intervención no es técnica porque es pasiva, interviene dejando hacer. Todo intento humano de intervenir activamente en ese proceso forjará una nueva maquinación, por eso lo sagrado precede al venir del último dios al hombre que en pasividad, en calma lo espera.

Pasividad refiere al hecho de ser afectado, a la circunstancia de que el impulso no parte del hombre, sino en este caso del ser. Éste es el que interpela al hombre, el que lo llama, y el hombre corresponde a esa





interpelación. Pero en todo caso, lo primario consiste en el llamado del ser. En virtud de esa llamada el hombre se vuelve hacia el ser, y acude a su encuentro. Dasein es propiamente ser afectado por el ser, en este sentido lo esencial no es el Dasein mismo, sino el hecho de hallarse en el claro del ser.

Heidegger toma un texto de Platón en "El Político" que dice "En este universo que es el nuestro, ora la divinidad conduce el conjunto de la revolución circular, ora lo abandona a sí mismo, una vez que las revoluciones han alcanzado en duración la medida que concierne a este universo el cambio de dirección va acompañado de terribles cataclismos destructores". Esta destrucción dice Heidegger no la puede hacer el hombre. En Gelassenheit dice "Ningún humano, ningún grupo humano, ninguna comisión, aunque sea de técnicos; ninguna conferencia de directivos de la economía y de la industria pueden frenar y ni siquiera encauzar el proceso histórico de la era atómica".[418]

En los Beitrage Heidegger recuerda que después del fin del mundo hay un nuevo comienzo, un repetir el acto fundacional truncado. "Repetir es dejar venir una inmediatez, reconocer en su necesidad, de nuevo, lo Mismo, la Unicidad del Ser, es decir, partir de su verdad original".[419] Ya no hay técnica, sólo silencio en el claro, expectancia.

Son seis ensambles que nos van marcando el camino que han de transitar los futuros que pasen de la metafísica al nuevo pensar del ser, un pensar que desde el silencio (para escuchar al ser) y con el temple apropiado, permite que el hombre se deje interpelar por el ser. "El ser-ahí no es el νους, ni la ψυχη, no es el hombre, ni la "conciencia", el "sujeto", el espíritu y la "vida practica". Ser-ahí es el esenciarse del desocultar y reclama un inicial encuentro de la esencia del hombre desde su referencia a la verdad del ser".

Los ensambles son: la resonancia *(Anklang),* en la que ese inicio frustrado late en la historia pidiendo resolverse en su justicia. En la resonancia Heidegger señala el manifestarse del carácter reactivo de la "maquinación": cuanto más insistentemente es difundida la idea de que todo es factible, y más aún si se manifiesta la situación de "emergencia", que constriñe precisamente a negar la existencia

418 Vortrage, und Aufsatze, Neske Pfullingen, 1959. Pág. 73.

419 Beitrage, Gesamtausgabe, vol 65. Frankfurt, 1989, pág. 73.

de verdaderos problemas; el descubrimiento de un sólo problema verdadero señalaría el decaer del primer inicio. La emergencia que la maquinación busca esconder es precisamente la "resonancia" del otro inicio, que continua siendo audible justamente porque se hace reactivamente manifiesta desde la insistencia con la que el rumor de la maquinación busca cubrirlo.

El pase (das Zuspiel), del comienzo de la historia del esenciarse del ente en su totalidad: tiene tres fases, inicio (Platón y Aristóteles), giro (Descartes y Leibniz), y acabamiento (Hegel y Nietzsche). El salto (der Sprung), (desde el impulso de estar arrojado del Dasein (no del hombre) a través del acaecimiento apropiador). En cada salto es saltada la huella de la historia inicial. Con la tercera disposición el pasaje del primero al otro inicio cesa de ser sólo una "resonancia", o un simple "juego de pasaje", y deviene el "salto", una decisión definitiva a favor del otro inicio; el salto es cumplido, aunque sobrellevando el sacrificio de todas las seguridades adquiridas, porque sólo de este modo el hombre, el Da-sein, puede ser implicado desde el exceso del ser, y así ser plenamente sí mismo.

La fundación (die Gründung), (del a-bismo del entretanto como verdad del ser [Seyn]. Ser-ahí acaecido-apropiadoramente en el evento apropiador). Los encarecidos o Los futuros (die Zukünftigen), Venideros, que son precisamente aquellos que suministran el testimonio de la acción del último Dios; si han existido hombres como Holderlin, "el más Venidero entre los Venideros", entonces un futuro de autenticidad es ya por siempre a disposición de todos los otros hombres. los primeros guardianes del ser-ahí que son los poetas, aunque no sus fundadores. En la economía de la salvación aparece por fin el último Dios (der letzte Gott). Se retoma el camino soterrado por Platón. (El inicial en el iniciarse del Ser [Seyn], para cuyo acaecimiento despreocupado por el hombre. Un dios que desearía elevarse sobre el ser o hasta es elevado y deviene (fuente) causa del Ser (no sólo del ente), No es "dios "alguno ni puede serlo.

El último Dios es "el totalmente otro ante los sidos, sobre todo ante el cristiano", En el original: "*Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen*", es el lema elegido por Heidegger para dar comienzo al capítulo VII de los Aportes a la Filosofía. Si prestamos





atención al camino emprendido por el autor, notamos que el último dios de este pensar postmetafísico sólo tiene caracterizaciones negativas porque es anónimo, ajeno a toda religión o iglesia, está fuera de todo lo calculable y finito y es extraño a las propiedades con las que la metafísica describía a Dios: ente supremo, causa primera, creador, infinito. Tampoco es el último de una larga fila, es el último en el sentido de ultimidad, de aquel que indeterminado está al fondo de toda determinación. "El avance del ser como ιδεα es el fin de lo divino" (Ibid 282). Esto que sucedió con Platón se invierte, ya no se hace filosofía ni literatura, se está en una cuidadosa solicitud del decir, una sobriedad de la palabra y un rigor en la reflexión ya no metafísica. Ese fue el error del cristianismo medieval, leer al kerigma desde la metafísica, interpretación visual de la divinidad, dominio técnico del modo de aparecer de lo divino, antropomorfización de la fenomenología del Espíritu. La metafísica tiene sus formas tributarias de fe eclesiástica sólo generan placer a través del ente.

El último dios trae la pobreza del ya no más que hacer ni decir del Dasein, "¿Pregunta al ser [Seyn] Y en su calma, como el comienzo de la palabra, responde el dios".[420] "Pobreza es la inagotabilidad desde sí-abismosamente-decidida de la donación". Pero, dice Heidegger, el ser preguntado, desde el cual el último dios en su tiempo contesta, dispone a la confianza en el obsequio de la más calma referencia a la tierra de un mundo que disputando su esencia, despliega en el sitio de una historia de la réplica del hombre y del último dios. La confianza no está encadenada a lo presente ante la mano ni constituida sobre ente alguno. Es acaecida por el ser como la siempre inicial serenidad".[421] Esta serenidad surge de la pasividad del Dasein, que con la avidez de novedades y las habladurías no puede forjarse el cuidado que le lleva a la calma.

Heidegger ve la época actual marcada por la ausencia de dios, experiencia que comparte con Hölderlin en el sentido de la huida de los dioses y la noche del mundo. Lo que constata Heidegger, en el análisis que hace de la elegía de Hölderlin, es precisamente que la falta de dios significa la pérdida de una fuerza vinculante, que congregue a los hombres en torno a una historia común. La falta de dios equivale

420 Ibid 131.

421 Ibid 247.

a la privación por parte del hombre de un factor de unificación. El mundo ha perdido su hálito sagrado y divino: "No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad". No es el comunismo la salida con un simple paso del "yo" al "nosotros", ya lo dice en carta sobre el humanismo, el marxismo convierte al ente en material de trabajo, sigue siendo *tekné*.

"El último Dios no es el fin (Ende) sino el virar hacia sí de parte del inicio; y por tanto la forma suprema de la denegación *(Verweigerung)*, dado que lo inicial se sustrae a cada fijación y actúa esencialmente *(west)* sólo en el elevarse *(Überragen)* de parte de todo eso que ya en cuanto venidero es en él recogido y consignado a su fuerza determinadora. El fin está sólo allí donde el ente se ha separado de la verdad del Ser, y donde él ha negado toda dignidad-al-preguntar *(Fragwurdigkeit)*, y toda distinción donde comportarse por un tiempo sin fin, según las posibilidades de eso que está de ese modo separado. El fin es el incesante y así va, al cual la ultimidad *(das Letze)*, en cuanto inicial, se ha sustraído desde el comienzo y desde largo tiempo. El fin no se ve nunca a sí mismo, pero se cree conclusión, y por esto será el menos dispuesto y preparado a aguardar ya experimentar la ultimidad".[422]

Moverse sin fin, es vivir sin sentido del ser, esa vacuidad del fundamento puesta por la filosofía contemporánea es el preludio del vacío que vacía de esencias las determinaciones que cubren de capas al último dios. "El último Dios tiene su más única unicidad; él está fuera de aquella determinación calculadora que es pensada dentro de las denominaciones de "mono-teísmo", "pan-teísmo", y "a-teísmo". Hay "monoteísmo" y cualquier otro "teísmo", sólo desde que existe la "apologética" judeacristiana, la cual tiene como presupuesto especulativo la "metafísica". Con la muerte de este Dios desfallecen todos los teísmos. La pluralidad de los dioses no está subordinada al número sino a la riqueza interna ele los fundamentos y de los abismos del lugar del momento del resplandecer o del ocultarse de la señal del último Dios. El último Dios no es el fin (Ende), sino el otro inicio de las desmesuradas posibilidades de nuestra historia. Por causa suya se consintió el no perecer (*verenden*) de la historia que ha sido hasta ahora; en cambio ella debe ser llevada a su fin. Debemos llevar a la

422 Cfr. M. Heidegger, Beitriige zur Philosophie. (Vom Ereignis). Pág. 516.





transfiguración (*Verklarung)* de sus posiciones fundamentales al pasaje y a la prontitud".[423] Todos los dioses de la era metafísica, entonces, fueron máscaras del dios verdadero y último. No está determinado por el Ser, pero lo necesita.

"No reconocer el ser a "los dioses" significa ante todo simplemente: el ser no está "arriba" de los dioses; pero estos tampoco están "arriba" del ser. En cambio, "los dioses" tienen necesidad (*bedürfen*) del Ser; y con esto ya es pensada la esencia del Ser. "Los dioses" tienen necesidad del Ser no como si éste fuese una propiedad de ellos, en la cual ellos mismos encuentran estabilidad. "Los dioses" se sirven (*brauchen*) del Ser para (a través de éste que no les pertenece) pertenecer a sí mismos. El Ser es lo usado (*das Gebrauchte*) por los dioses" (Ibid. 438). Dios es-hombres-Tierra-Cielo son los pliegues de un cuadrante que se abre concomitante en el lugar del ser. "El hombre y el Dios son palabras vacías (*Worthülsen*) desprovistas de historia si en ellas la verdad del Ser no se lleva al lenguaje. El Ser subsiste como el entre (Zwischen) para el Dios y el hombre, pero en modo tal que este inter-espacio hace espacio a la posibilidad esencial para el Dios y para el hombre; se trata de un "entre" que supera con dificultad sus márgenes y que de las dificultades los hace surgir como márgenes, siempre perteneciente a la riada del *acontecimiento apropiante (Er-eignis),* siempre oculto en la riqueza de sus posibilidades, siempre desde lo alto y hacia lo alto de las inagotables relaciones, en cuyo claro se disponen y se precipitan mundos, en cuyas tierras se escuda y se soporta la destrucción. Pero también así y ante todo así, el Ser debe permanecer en la riesgosa empresa contra la nada, empresa que a aquello debe el origen". (Ibid 476).

"Si el Ser es la necesidad de Dios, y si el Ser mismo encuentra su verdad sólo en la ex-cogitación, dado que este pensar es la filosofía (en el otro inicio), he aquí que "los dioses" tienen necesidad de pensar según la historia del Ser, es decir tienen necesidad de la filosofía. "Los dioses" tienen necesidad de la filosofía no como si ellos mismos debiesen filosofar en relación al actuar de su divinidad *(Gdtterung)*; esto en cambio le corresponde a la filosofía si "los dioses" nuevamente deben venir a la decisión y si la historia debe llegar a su fundamento esencial. A parir de los dioses, el pensamiento según la historia del

423 M. Heidegger, Beitriige zur Philosophie. (Vom Ereignis). p. 411.

Ser se determina como aquel pensar del Ser que toma el abismo de la necesidad del Ser como algo primario, como aquel pensar que no busca jamás la esencia del Ser en la divinidad misma, creída el entísimo. El pensamiento según la historia del Ser está fuera de toda teología y no conoce al ateísmo como "visión del mundo", o como una cierta doctrina (…) Pero comprender a partir de los dioses el pensar según la historia del Ser, es "lo mismo" que la búsqueda de una indicación esencial de este pensar a partir del hombre."[424] En verdad, sería erróneo considerar que la colocación de las divinidades en uno de los cuatro vértices del Geviert signifiquen la renuncia al rol exclusivo confiado a la ultimidad de Dios en los Beitrage; tales divinidades entran en la "cuadratura" sólo para tenerla abierta, es decir para impedir que la "tierra" (la dimensión inagotable del potencial), el "cielo" (la actualidad en su manifestarse) y los "mortales" (el hombre, el único ente capaz de ponerse radicalmente en discusión, y por esto siempre tentado de huir delante de tal poder tremendo), devengan vértices en los cuales se condensa la unilateralidad; las divinidades le quitan potencia a toda pretensión totalizante justamente porque su función es la de tener abierto el espacio a un Dios que no puede estar encerrado en la cuadratura, y que así le consiente a ella de ser una cuadratura abierta, dentro de la cual se puede "construir habitar pensar", como recita el título de la conferencia en la que la figura "del Geviert es evidenciada particularmente por Heidegger en sus elementos constitutivos:

Desde que Spinoza sostuvo que en la infinitud de la divinidad no puede haber limitación ni extensa ni cogitativa, Hegel hizo de la historia el proceso de la autocomprensión del Ser, y Heidegger culmina este proceso siguiendo al Apóstol Pablo cuando dice "Luego el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y potencia. […] Pero luego que todas las cosas le estén sujetas, entonces también el Hijo mismo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos." (1 Cor. 15:24 y 28).

Heidegger busca la consumación de una cierta apoctástasis. Que el último Dios sea Todo en Todo. Retorna la unidad y desaparece la visión trascendente del dualismo metafísico. Los gnósticos sostienen

424 Ibid. 438-39.





que la dualidad es fruto de un rompimiento del pleroma (plenitud del Ser) por parte del pensar. Fue la caída la que volvió a Dios trascendente y los entes quedaron devastados en la soledad del abismo.

"Hasta que el hombre futuro de Occidente se encuentre fuera en las simples decisiones y aprenda a honrar y saber la abismosa lejanía de lo cercano, largas meditaciones tiene que desenredar la tenaz confusión y suscitar el ánimo de meditación como alegría del ser-ahí. Las "verdades" accesibles a cualquiera, fraguadas de la noche a la mañana, son luego sólo desoídas como ruido vacío. No requieren refutación alguna. Esta misma se convertirá sólo en ruido y en hacedurías. Pero verdad se esencia en la calma del ser *[Seyn]*. Esta calma es la cercanía del último dios".[425]

425 La historia del Ser. Pág. 249.

# Epílogo

Tanto la izquierda como la derecha van a ser las dos tenazas en contra de la tradición y los prejuicios, ambas son ilustradas y confían en el poder revolucionario de la razón y/o la voluntad.

Si el cristianismo ha generado las bases para una idea del progreso, no ha dejado de provocar rechazo por una aparente contradicción que los cartesianos, Perrault y Desmarets observan en su esencia "la del Progreso al infinito, por una parte y por otra la de la inmutabilidad de las leyes naturales".[426]

Si el progresismo queda asociado inevitablemente a la cultura francesa, La Belle Époque, es sin dudas por la obra de Condorcet con su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,* En él se concilian la libertad del liberalismo y la búsqueda de igualdad social., Condorcet da alas a las ideas sobre el progreso de Turgot. Insiste en la indisoluble unión entre el progreso intelectual y el de la libertad. El avance hacia la perfección no tiene más límite que la duración del planeta. Al respecto comenta Torres del Moral en su introducción a la obra "La primera consecuencia consiste en que, al ser el progreso en las luces un factor importantísimo para mejorar la suerte de la humanidad en todos los órdenes, la instrucción se constituye en obligación muy principal de la sociedad, de las instituciones, de los poderes públicos, como medio de liberación, de perfeccionamiento y, sobre todo, de igualación real de los ciudadanos".[427]

Condorcet nos dice que es en la educación donde se concilian libertad e igualdad, para defender y disfrutar de los derechos hay que estar instruido.

---

426 Fernando Brunetiere, EL Carácter esencial de la literatura francesa, Ed. Austral, Bs As 1947, pág. 70.

427 Condorcet, Bosquedo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Ed a cargo de Torres del Moral, Madrid, Edit. Nacional, 1980. Colección Clásicos para una biblioteca contemporánea.

Como dijimos la libertad en los posmedievales, no tiene por causa final la plenitud de la naturaleza como en Aristóteles, sino la indefinición de la voluntad irrestricta de objetivizar el "yo", el "Espíritu" debe absorber en su fenomenización todas las dimensiones de lo real. Los idealistas definen la Naturaleza como Espíritu Inconsciente, esperando a ser reabsorbido por el Espíritu que todo lo puede, la omnipotencia de la voluntad burguesa es idealismo absoluto.

En el progresismo la razón instrumental y procedimental, hace de medio para fines no necesariamente racionales, ya que lo que viene no es captado por la inteligencia sino deseado por la voluntad. El capitalismo demoliberal aumenta los recursos y los medios, pero va disolviendo los fines, a tal suerte queda un progresismo disuelto en el voluntariado de una creencia en la automatización del progreso moral por el progreso tecnológico (visión de la derecha), o la creencia en que el mundo marcha hacia el socialismo (visión teleológica) o debe marchar a él (visión ética).

Sartre, en el prólogo que escribe para el libro de Frantz Fanon, Los condenados de la tierra, dice: "La descolonización está en camino; lo único que pueden intentar nuestros mercenarios es retrasar su realización".[428] "Nuestros mercenarios" eran los paracaidistas franceses, feroces torturadores en los que se inspiraron los militares de la dictadura procesista. Repasemos sólo una frase: "La descolonización está en camino". O sea, la historia está en camino, ya que la historia es la historia de la descolonización. La historia tiene una temporalidad lineal y homogénea, es irreversible, de aquí que quien la enfrente sea un "reaccionario", reacciona contra el progreso inevitable de la historia. Fanon, a su vez, escribe: "Las represiones, lejos de quebrantar el impulso, favorecen el avance de la conciencia nacional". Ernesto Guevara retoma esta idea: al ser inevitable la liberación de los oprimidos, la violencia de los opresores sólo puede acelerar la temporalidad revolucionaria. Escribe: "Hay que llevar la guerra hasta donde el enemigo la lleve: a su casa, a sus lugares de diversión: hacerla total (…). Entonces su moral irá decayendo. Se hará más bestial todavía, pero se notarán los rasgos del decaimiento que asoma."[429] También el Che –en un texto de septiembre de 1963 y citando la "Segunda declaración de la

428 Frantz Fanon, Los condenados de la Tierra, Ed. Octaedro 2003, México, pág. 17.

429 Crear dos, tres… muchos Vietnam es la consigna, 1967.





Habana"– dice: "En muchos países de América latina, la revolución es hoy inevitable. Ese hecho (…) está determinado por las espantosas condiciones de explotación en que vive el hombre americano, el desarrollo de la conciencia revolucionaria de las masas, la crisis mundial del imperialismo y el movimiento universal de lucha de los pueblos subyugados".[430] Spengler advierte del "gravísimo error que consiste en aplicar al cuadro del acontecer los principios de causalidad, ley, sistema; esto es, la estructura de la realidad mecánica".[431]

Evidentemente si el iluminismo ha podido cambiar las tradiciones de Europa, las autoridades políticas y económicas, ha podido instalar la creencia de que ellos poseen una "razón pura", libre de prejuicios y creencias, libre de *ad verecundiam* y de vanos tradicionalismos ¿Cómo no habrían de poder dominar la *fisis*, lo que brota espontáneamente y permanece por sí mismo? La técnica es una manera de existir, concebir al mundo como lo disponible, y a lo que brota como amenaza, todo tiene que estar bajo control, En este sentido la técnica es un nuevo régimen ontológico. Por eso nos advierte Ricoeur "Detrás de un fenómeno de cultura tan importante como el control de natalidad (aborto), se esconde la afirmación de que, el nacimiento no será ya, simplemente, una fatalidad del destino, sino un factor que podemos planificar, tratamos la vida como un factor disponible, con todo lo que esto tiene de ambiguo […] Un tratamiento similar recibe la muerte, a la que ocultamos detrás del uso de la eutanasia".[432] La vida y la muerte, nos advierte Ricoeur, propios del brotar espontaneo de la naturaleza, están controladas por la mano de la técnica que dispone con su fuerza intrumentalizadora quién, cuándo y cómo debe nacer y morir. Esta plataforma es compartida por la izquierda y la derecha. Con Dios han muerto la autoridad, el prejuicio y la tradición, muerto Dios ha muerto el fundamento de la dignidad del hombre, muerto el hombre sólo quedan los discursos que le otorgan al hombre sentido, identidad y pertenencia, estos discursos son elaborados por los fabricantes de opinión pública, que no son precisamente los obreros de la izquierda.

En el siglo XIX la derecha buscó en la idea del orden y el progreso las banderas del futuro radiante, mientras que el marxismo las buscó

430 Guerra de guerrillas, un método, 1963.

431 Decadencia. Spengler (2011), 88.

432 El Lenguaje de la fe, ed. Megapolis, la Aurora, Bs As. Pág. 31.

en la idea de igualdad y de fraternidad, muy a menudo se mostraron contradictorias las banderas de igualdad, fraternidad y libertad. Justamente allí donde el marxismo pregonaba una igualdad a fuerza de la explotación del hombre por el Estado y la dictadura del proletariado, el liberalismo planteaba la feroz dinámica de la oferta y la demanda del libre cambio abriendo la brecha en la división internacional del trabajo entre países subdesarrollados y países subdesarrollantes. No pudo la fraternidad unir nunca estos dos irreconciliables principios sostenidos a ultranza como clave del progreso.

En el siglo XX, se globaliza el discurso liberal, y la izquierda busca una nueva estrategia para ofertar su discurso. Por un lado una renuncia a la lucha puramente estructural en pos de una batalla cultural al estilo de Gramsci de instalar un "nuevo sentido común" superestructural. Y Por otro la radicalización de la democracia liberal incluyendo en su seno a los sectores marginales, Ernesto Laclau es el paradigma de este intento en "Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia", Allí el socialismo asume las banderas de la libertad individual y del individuo como propiedad privada. El socialismo se vale de la ciencia moderna y la técnica para incluir dentro del esquema de los derechos de tercera generación a las pequeñas minorías sociales y simbólicas dentro del triunfante capitalismo salvaje.

La "globalización del progresismo demoliberal", deglutió otras temporalidades históricas, otras lógicas de acumulación, otras concepciones del tiempo y de la Palabra.

El progresismo ha instalado un *ethos* donde el progreso se forja como negación del pasado, su máxima justicia es la *damnatio memoriae* romana, en su dialéctica la superación deja atrás, y al dejar atrás nunca puede resolverse, porque la resolución del futuro sólo tiene su desencadenarse en la asimilación del origen extraviado, este origen busca su justicia y no deja de acosar hasta que es abrazado y asimilado dentro de un *ethos* histórico.

El progreso no se gesta bajo el prisma de la idea de tiempo, en esto radical la similitud entre el conservador y el progresista, juzgan una cosa basándose en si es de ayer, de hoy o de mañana. Chesterton al respecto nos dice "Todo el mundo moderno se ha dividido en conservadores y progresistas. El negocio de los progresistas es el de





seguir cometiendo errores. El negocio de los conservadores es el de impedir que los errores sean corregidos. Aun cuando el revolucionario pueda llegar a arrepentirse de su revolución, el tradicionalista ya la está defendiendo como parte de su tradición. Es así que tenemos dos grandes tipos: la persona avanzada que nos apresura a la ruina, y la persona retrospectiva que admira las ruinas. Las admira especialmente a la luz de la luna, por no decir bajo los influjos del alcohol. Cada nuevo tropiezo del progresista o pedante se convierte al instante en una leyenda de antigüedad inmemorial para el *snob*. Esto es el balance, o mutuo control, de nuestra Constitución".[433]

Defendemos esta tesis, "el prisma con la que se gesta el progreso es el prisma de la justicia, este es su noema originario". Sólo cuando algo se resuelve en su justicia puede desenvolverse y progresar. Tanto la búsqueda irrestricta de libertades individuales como la igualdad mediante la ley, son injustas. EL criticismo moderno estigmatizó tanto el concepto de discriminación que no pudo realizar su metapolítica desde el concepto y la virtud de la justicia. La palabra "discriminar" tiene un sentido positivo que es el de "discernir las diferencias reales", de allí viene la palabra κρίνειν *"krínein"* – "separar, decidir, juzgar", el sentido negativo consiste en "excluir o segregar a alguien a base de la diferencia echa en el sentido positivo". La Metapolítica del liberalismo y la del marxismo no discriminan, piensan en un hombre universal abstracto que debe ser o totalmente igual al otro, o totalmente libre como el otro. La libertad pregonada entonces es la pura indeterminación, esta indeterminación es totalmente abstracta. La justicia según Ulpiano es "la constante y perpetua voluntad de dar (conceder) a cada uno lo suyo». Ese "lo suyo" debe ser captado objetivamente, "lo de cada quien" no es un don que obsequia otro o el Estado, le pertenece por naturaleza, al negar la metafísica la captación intencional de la naturaleza intrínseca de los entes, niega la base de la captación de "lo suyo de cada ente", al negar la base de la captación de lo suyo, niega el principio de la justicia, de aquí tenemos que con estricto rigor, sólo podemos hablar de justicia desde cierto realismo ontológico y gnoseológico, captar lo que se ajusta, lo que le cabe a cada uno, es la base para darle a cada uno lo que le corresponde.

433 Gilbert Keith Chesterton, Illustrated London News, 30 de octubre de 1920.

Si no podemos basar nuestra Metapolítica en la virtud de la justicia, seguiremos oscilando entre la socialdemocracia, o la democracia liberal, ambas plebiscitan la justicia y su verdad en un positivismo cada vez más radical, desaparecen las grandes diferencias entre izquierda y derecha. Un exponente de la generación del 37 por ejemplo, Juan María Gutiérrez, nos escribe del desdén al godismo hispánico "La Italia, acordándose que fue madre de los romanos, ha producido a Dante, a Galileo, a Miguel Ángel, a Cristóbal Colón, a Filangierim y a Beccara; La Inglaterra, a Shakespeare, a Bacon, a Newton; la Alemania, bárbara e inculta, cual nos la dio a conocer Tácito, es una fuente fecunda de ideas valientes, de erudición profunda de crítica eminente; y la Francia, colocada como centinela avanzada del mundo intelectual, no permite que una sola idea se pierda o desvirtúe, de cuantas emiten los hombres de todos los climas, en todos los idiomas. Yo busco un español que colocar al lado de los que dejo nombrados, y no le encuentro".[434] Quedan jugados los dados, Francia es progresista, España es conservadora, al menos eso queda en el imaginario de los revolucionarios del Mayo del 1810. Las provincias que resguardan la tradición hispánica son consideradas retrogradas, cavernícolas e involucionadas. Las grandes urbes argentinas que adoptaron más la tradición filo-francesa, no menos antigua que la española, son –dicen– ciudades progresistas, avanzadas, libres y críticas. Este capital simbólico escapa a la disputa unitarios federales, es más profunda, al ser más profunda es más metafísica, y al ser más metafísica es más metapolítica.

El progresismo se instala en la cresta de la ola como vanguardia iluminada que debe, como dice Condorcet, educar a los pueblos, enseñarles a pensar, Nietzsche les llama en el crepúsculo de los ídolos, los mejoradores de la humanidad.

Desde el giro lingüístico, los neomarxistas dan en la batalla cultural una disputa por las Palabras, al estilo de *Las Palabras y las Cosas* de Foucault y Gramsci, y desde el altar de la vanguardia el progresismo también cree que debe enseñarle al pueblo a hablar. Si el progresismo intenta realizar una revolución cultural, ya que el motor de la historia es el cambio permanente y sin revolución no hay progresismo, el enemigo

434 Juan María Gutiérrez, La Literatura de Mayo y otras páginas críticas, Ed. Centro Editor de América Latina, 1979, Bs As. Pág. 11.





de esa revolución cultural es la tradición cultural de un pueblo. El progresismo debe estar en la vanguardia, y nunca en la retaguardia, la avidez de novedades es el estilo y la moda su cenit.

A nosotros nos enseñaron que la identidad surge de la negación del otro, de la diferencia con el otro, la Derecha, niega al indígena como bárbaro e inhumano, la izquierda a España como vil conquistadora, en el medio queda el mestizo que está condenado a negar una parte de su esencia en pos de esta absurda dialéctica.

De España nos quedamos con la Biblia y el Derecho, con los pueblos originarios tenemos la comunión con la naturaleza, ella no es un jardín ni un código postal, somos hermanos de todo lo que tiene piernas, y patas y raíces, aunque claramente nosotros somos la parte más elevada de la naturaleza, ella, dicen, no es extraña, ni una bestia indomable que hay que domesticar, somos parte de la naturaleza, y debemos cuidarla para cuidarnos, esta relación de armonía con la naturaleza, y de respeto hacia la dignidad humana que nos enseña el cristianismo, es la promesa de un futuro humano, liderado por el criollaje.

# Epílogo: transhumanismo y progreso

Los pensadores transhumanistas proponen la afiliación a un programa de modificación tecnocientífica del ser humano. Los argumentos más sólidos del transhumanismo se encuentran en las obras de los filósofos Nick Bostrom, Julian Savulescu y James Hughes. Este decurso se vio favorecido por la noción baconiana de que "todo lo que la ciencia pueda hacer (fácticamente), debe hacerlo (deónticamente), y todo freno moral a la ciencia es enemigo del progreso. La ciencia se despliega entonces, en su contexto de descubrimiento y justificación sin restricción alguna y si la finalidad es el progreso del hombre, su mejoramiento, cualquier medio es legítimo.

El transhumanismo es un movimiento que se ha venido desarrollando en la últimas dos décadas. De esta manera, Nick Bostrom retomando el concepto de la perfectibilidad del ser humano elaborado por Condorcet afirma que el transhumanismo debe ser considerado como la continuación del humanismo de la Ilustración.

Condorcet define el progreso como el perfeccionamiento continuo y sin cesar del ser humano, "marchando a paso firme y seguro sobre la ruta de la verdad, de la virtud y de la felicidad". Según esto, encontramos en Condorcet la idea de que el progreso constituye la marcha del género humano hacia su perfección, hacia su felicidad. Este tema, que tuvo en vilo a Kant y a los alemanes del siglo XVIII, ha revelado la necesidad de concebir a la naturaleza humana, no desde categorías fijas y necesarias, sino mutables y contigentes, "aquello que hace que el hombre sea hombre, va cambiando a lo largo del tiempo", entonces, habiendo dinamizado la ontología del hombre, éste no es, se va haciendo, la construcción histórica del ser del sujeto, que desarrolla Foucault en Las Palabras y Las Cosas, es deudora de una comprensión progresista del Súper Hombre de Nietzsche que viene a dejar atrás al hombre, como dice en "Así Habló Zaratustra" La grandeza del hombre, está en Ser un puente, y no una meta, lo que en el hombre se puede amar, es que es un tránsito y un ocaso" (Así Habló Zaratustra, prólogo).

Aristóteles había planteado que el hombre "debe ser lo que es", que su deber es desarrollar aquello que viene dado en su naturaleza como heteronomía inmanente, sin embargo, al introducirse la mutabilidad en el concepto de su naturaleza, el hombre puede transmutar en su esencia, y ser otro que él mismo, con el fin de su mejoramiento, consideran los progresistas que la noción metafísica de naturaleza humana es un freno al progreso y a la libertad humanas, que el hombre no está determinado a ser lo que es y a través de la ciencia y la tecnología puede convertirse en otro que sí mismo, para mejorar su estadio en este mundo.

La noción de perfectibilidad, la capacidad de progresar del ser humano, es decir, la transformación de bueno a mejor, tiene un papel fundamental en el pensamiento de Condorcet.

En las últimas páginas de su obra Esquisse *d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* concluye que la perfectibilidad humana es indefinida, pero admite que no piensa al hombre con las mismas facultades ni la misma organización. "¿Cuál sería para el hombre la seguridad y el entendimiento de sus esperanzas si uno pudiera creer que sus facultades naturales y sus organización misma fuera susceptible de mejoramiento?" Dicha pregunta abre las posibilidades del mejoramiento de la especie humana, como por ejemplo, extender la duración de la vida y mejorar las funciones físicas, intelectuales y morales de la especie.

La esperanza ya no está arriba, sino adelante, ya no está en el cielo sino en la Tierra, esta inmanencia radica en que la ciencia puede darnos la vida eterna, y el futuro está en nuestras manos. Contra el esencialismo de matriz platónica y las visiones teleológicas, la especie –cuyo estatuto ontológico es hoy objeto de viva discusión en el ámbito de la filosofía de la biología aparece como una noción difusa y fruto de una mera contingencia histórica. De este modo, se diluye su consistencia ontológica y su valor intrínseco es reemplazado, a lo sumo, por su contribución a la biodiversidad planetaria. Todo es historia, incluso las esencias, que en Platón son eternas e inmutables, se tornan contingentes y dinámicas.

El biólogo Julian Huxley, que fue precisamente el que acuñó el término TH. A continuación, su *locus communis:* Hasta ahora la vida





humana ha sido, en general, como Hobbes la describió, "desagradable, brutal y corta"; la gran mayoría de los seres humanos (si aún no han muerto jóvenes) han sido afectados con la miseria… podemos sostener justificadamente la creencia de que existen estas tierras de posibilidad, y que las actuales limitaciones y frustraciones miserables de nuestra existencia podrían ser en gran medida sobrellevadas… La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma –y no sólo de forma esporádica, un individuo aquí de una manera, un individuo no de otra manera, sino en su totalidad, como humanidad–. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Quizás nos servirá el nombre de transhumanismo: el hombre sigue siendo hombre, pero se trasciende a sí mismo, realizando nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana. (Huxley, 1957: 13).

El espíritu prometeico enarbola la reivindicación de lo humano en contraposición a Dios. Como si el hombre alcanzara su verdadera dimensión enemistándose o, al menos, prescindiendo de lo trascendente. Este espíritu que animó a pensadores por lo demás tan disímiles como Nietzsche, Feuerbach o Comte, postula la necesidad de que la humanidad se reapropie de los caracteres alienados en la figura divina. El hombre maduro debería reconocerse como autor de su naturaleza y destino, y en su afán de progreso rebelarse contra cualquier límite preestablecido.

Trijse Franssen señala con claridad esta presencia del elemento prometeico: Prometeo encarna de este modo el ideal que los prometeanos [TH] buscan alcanzar: un modo de ser en permanente perfeccionamiento, semejante al de los dioses, conseguido por medio de una creatividad apasionada, de un valiente anhelo de progreso y trascendencia, y de la inteligente aplicación (y control de los medios) del conocimiento y la ciencia. (Franssen, 2017: 38).

En este giro copernicado, el TH denuncia la fórmula: biología-cultura, es decir que las cualidades biológicas del hombre determinan y prescriben su modo de ser y estar en el mundo, ahora es la cultura la que prescribe a la biología, la que interviene en ella y la modifica. El hombre no es un ser natural y corpóreo que hace la cultura, es un ser cultural que tiene accidentalmente un cuerpo, dicen.

La idea de progreso como "marcha hacia delante" está íntimamente ligada a la noción de medicina del mejoramiento, cuyo objetivo más que sanar es mejorar las condiciones físicas y mentales del ser humano. La pregunta por el mejoramiento de las facultades naturales del hombre está a la base del concepto de perfectibilidad. En este sentido, la naturaleza humana debe ser conquistada y dominada por la ciencia; transformada por la técnica. Se trata de un progresismo prometeico de la transformación de la naturaleza, en la que está comprendida la naturaleza humana, que se elabora a partir de una pluralidad de herencias intelectuales. Entre ellas están el proyecto de Bacon para acrecentar el poder del hombre por medio del saber científico, el programa cartesiano para dominar la naturaleza, la visión de Condorcet sobre el mejoramiento indefinido de las facultades naturales del hombre y las teorías eugenésicas de Galton.

La naturaleza ya no es el sendero del progreso ni los límites de nuestra capacidad, ni el fundamento de nuestras potencias. La técnica debe hacer de todo fenómeno natural algo disponible. El filósofo Michael Hauskeller llama la atención sobre esta deriva del movimiento TH, que, a partir de su rebeldía contra los límites y, en definitiva, contra todo lo que escapa a nuestro control, llega a sostener una visión absolutamente pauperizada de la naturaleza: "Naturaleza es la enfermedad que nos impide ir a trabajar y disfrutar la vida plenamente. Naturaleza es la vejez que nos debilita y es la muerte que pone fin a nuestra vida. Naturaleza son las emociones que tenemos y que no podemos controlar completamente, y nuestra relativa falta de inteligencia que nos impide entender más que una pequeña fracción del mundo en que vivimos. Naturaleza es nuestra inclinación al mal y nuestros defectos morales.[435]

Lo que hace la posmodernidad es reaccionar contra el sujeto moderno considerando que esa es la esencia del humanismo. Este error comete Heidegger, El Humanismo está así radicado, según él, en la metafísica de la subjetividad, propia de la época moderna, y todavía presente en nuestros días. Lo distintivo de ella es el olvido del Ser por el predominio del sujeto desde cuya razón se proyecta el Ser del ente.

435 Hauskeller, 2016: 57.





Pero el hombre sólo tiene dignidad porque fue creado *ad imaginem Dei,* de tal suerte que el verdadero humanismo es cristiano o semita, y no podemos pensar en superar al hombre, ya que las máquinas nunca tendrán al hombre como un mejor creador que el que tuvo el hombre, por eso, para superar esta crisis en la que el hombre ha perdido su sentido, entendemos que el progreso se debe dar en los medios pero no en los fines, ya que estos no están disponibles, y proponemos el humanismo cristiano con apertura a las raíces culturales de cada pueblo: "Lo que hace falta, en otros términos es un humanismo completo, integral, que no olvide lo humano pero que se dé cuenta de que el hombre solo se realiza plenamente en Dios. En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana, escribe, la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios; tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada en Dios. El punto clave es que "la criatura sea verdaderamente respetada en su enlace con Dios y porque lo tiene todo de él. Humanismo, sí; pero humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces; humanismo integral, humanismo de la Encarnación Maritain (1999, p. 13).[436]

Para salir de la crisis humana el hombre debe: retomar el futuro mirando hacia el origen. Cobijar la verdad desde una apertura hacia lo desconocido y desde la precariedad de nuestra comprensión. Afirmarse sin reparos en nuestra efectividad existencial plegada como naturaleza. Desandar la última máscara del Ser, y a través de la abismosa lejanía, cultivar el voto de silencio que pueda cancelar la devaluación del lenguaje e instale lo sagrado como los límites intocables de la humanidad, este silencio pavoroso es el preámbulo que anuncia la cercanía del último Dios.

436 Hauskeller, 2016: 57.

# Bibliografía:


Bernabé, Alberto, Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito. 3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2008.

La interpretación de los sueños, en Sigmund Freud. Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, tomo I, XVII, 1973.

Campbell Joseph, las máscaras de dios, tomo II,. Ed. Atlanta, 2017, Girona, España.

Curso de teoría del conocimiento, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1988.

Delfgaww "La Histotria como progreso" Tomo 1, Ed. Carlos Lohle, Bs As. 1968.

Dussel Enrique, la Pedagogía latinoamericana, Nueva América, Bogotá, 1980.

Dussel Enrique. El humanismo semita, Ed. Eudeba 1969.

Feinmann José Pablo. Filosofía y Nación, Ariel, Bs As. 1996.

Filosofía Mestiza, FAIA, Ecosofía mestiza. Escuela Del Pensamiento Radical. Buenos Aires, Argentina 2015.

Foucault M. Las Palabras y las Cosas, Foucault, Ed. S. XXI. México.

Hegel J. W. Fenomenología del Espíritu, Ed. Gredos, Madrid. 1983.

Heidegger, Historia del Ser, Ed. Obras Completas, tomo 69. Ed. Trotta.

Heidegger, M. (2000): "El nihilismo europeo", en Nietzsche, II, Barcelona, Destino.

M. Heidegger, Heráclito. EL Hilo de Ariadna, Biblioteca Internacional Martín Heidegger, Bs As. 2012.

Heidegger, Ser y tiempo, Jose Gaos, F.C.E. Mexico, 1951.

Heidegger, M. (1993): Introducción a la metafísica, Barcelona, Gedisa.

Heidegger, Martin, Ser Verdad y Fundamento, Monte Avila Editores, Venezuela 1968.

Inmanuel Kant, Crítica del Juicio, Ed Tecnos, 2007.

Inmanuel Kant, Filosofía de la historia, Ed. F.C.E. México 1978.

Inmanuel Kant. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, ED. Bilingüe, Ariel, Barcelona 2008.

Jean Bottero, Cuando los dioses hacían de hombres, mitología mesopotámica. Ed. Akal, Madrid, 2004.

Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista.

León Dujovne. La Filosofía de la Historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII. Ed. Galatea. Bs As. 1959.

Lutero M., Sermones, Ed. Aurora, Bs As. 1983.

Marx, El capital. DCE. México D. F. 2008.

Meinvielle Julio. De la cábala al Progresismo - Ed. Calchaquí, Salta, 2010.

Nietzsche, F., 2001: Ecce homo, Madrid, Alianza.

Richard Pratt. La historia primigenia,. Manual de guía.

Ricoeur, Paul, EL Lenguaje de la Fe, Ed. Aurora, Bs As. 1978.

Salvador Panikker, Filosofía y mística, Ed. Kairos, 1992, Barcelona.

Sloterdijk Peter, Esferas I, Aurora, 2012.

Tomás de Aquino, Summa Theologica.

Urdanoz, T. Historia de la filosofía, tomo IV, Bac, Madrid, 1978.

Wílhelm Dilthey, El Mundo Histórico, traducción de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.



# ÍNDICE